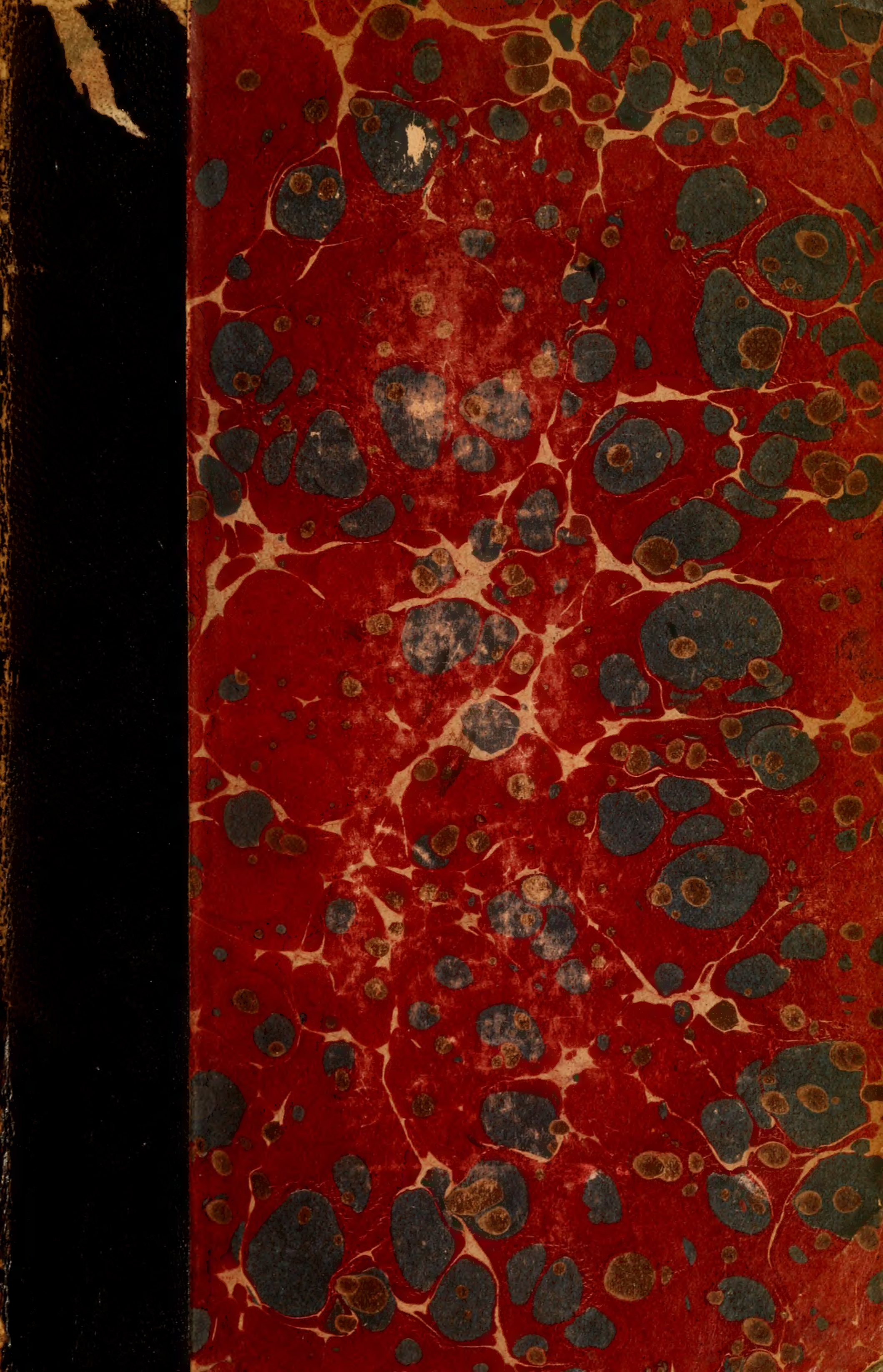
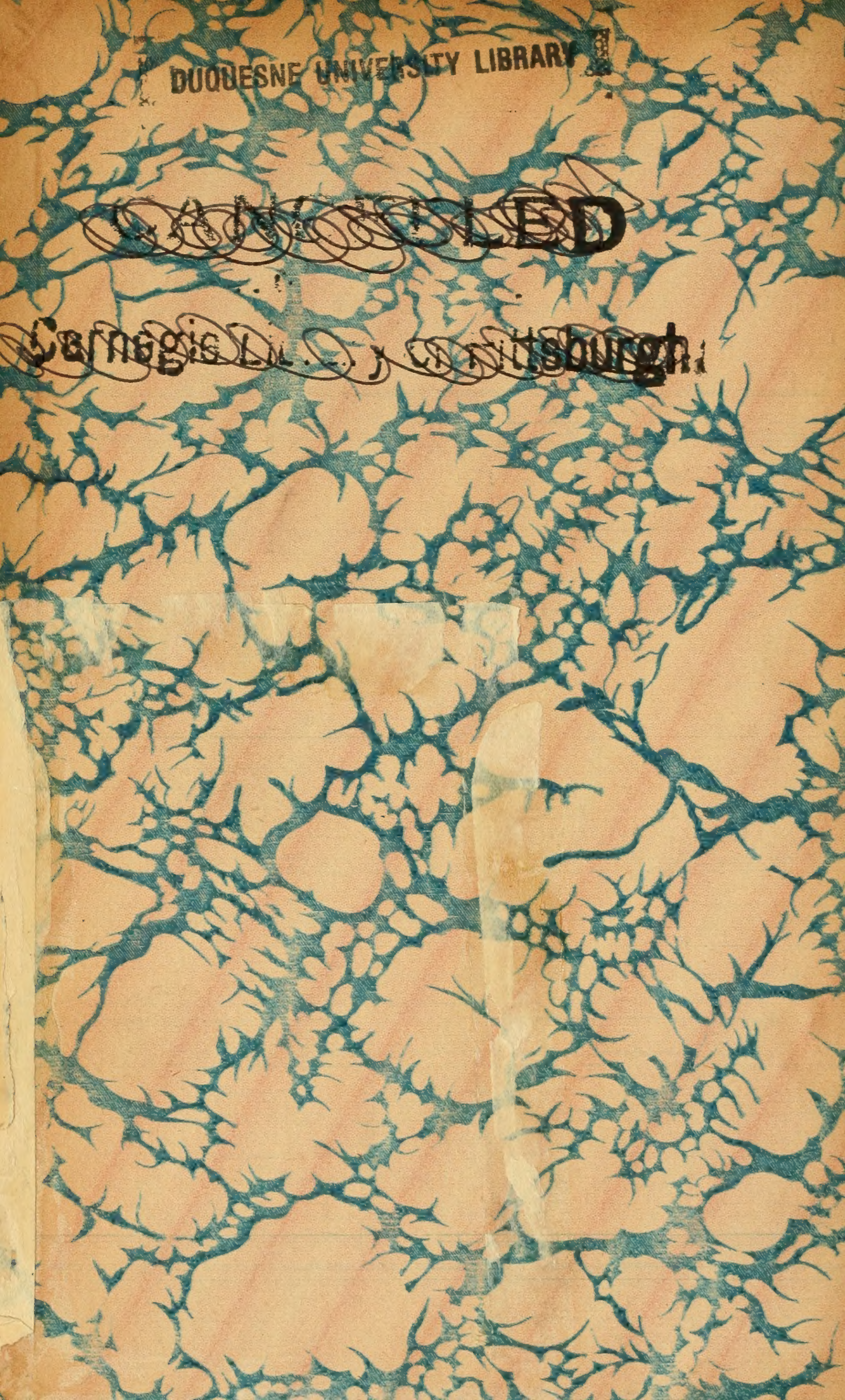
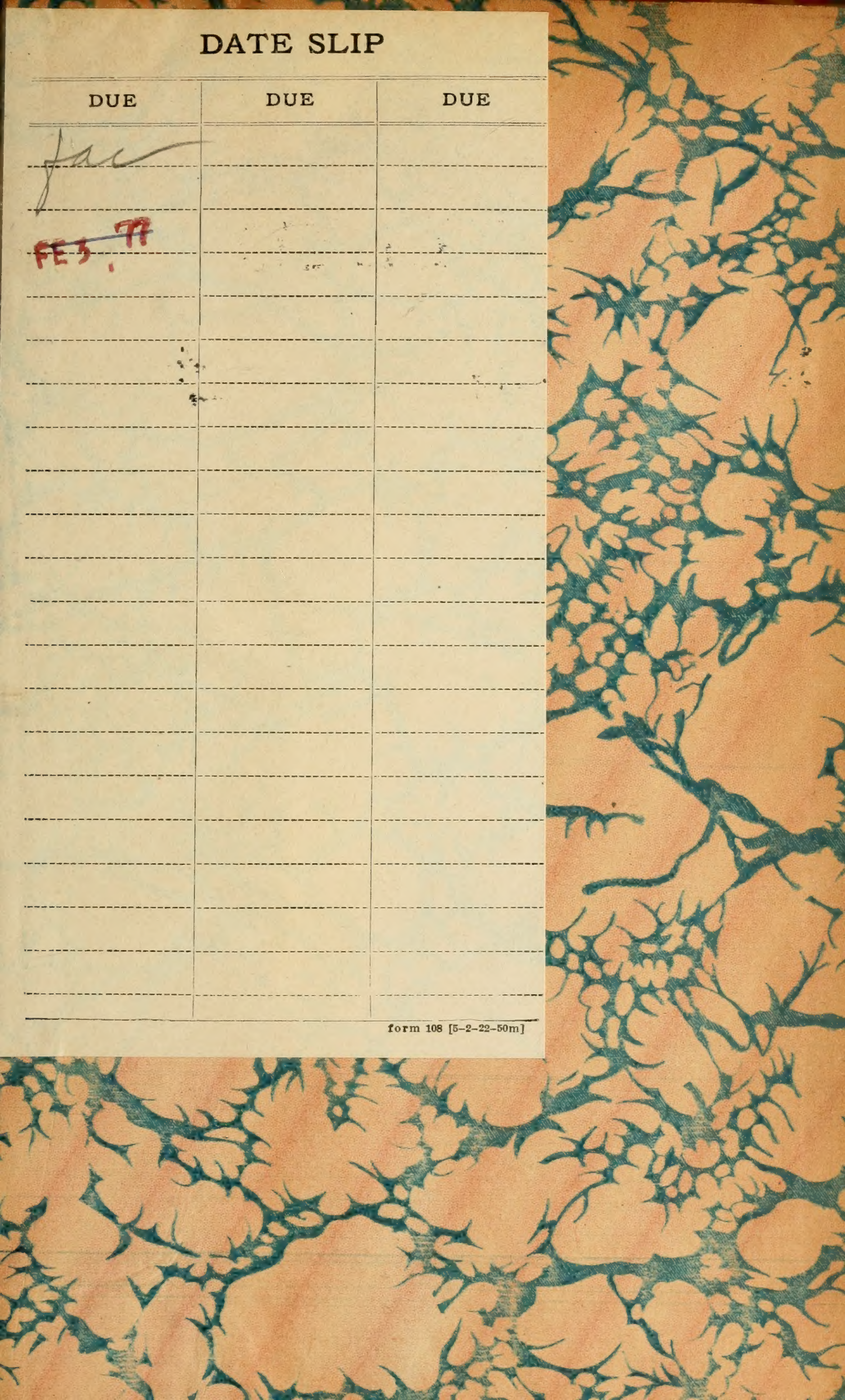





DATE SLIP
DUE
DUE
DUE
fac
FE 3 '77
form 108 [5-2-22-50m]

LE PESSIMISME ESTHÉTIQUE DE NIETZSCHE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Chez F. Alcan et R. Lisbonne, éditeurs :

La Philosophie de la Nature dans Kant. 1890. 130 pp. in-8° . . . . . . 1 vol.
Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne. 1897. 2e éd. 1913. xv-495 pp. in-8° . . . . 1 vol.
Les Usages de la Guerre et la Doctrine de l'État-Major allemand. 1915. 120 pp. in-12 . . . . Brochure.

Chez Rieder (anciennement Cornély), éditeur :

Le prince de Bismarck. 1898. 2e éd. 1900. 402 pp. in-12 . . . . 1 vol.
Le Manifeste communiste de Karl Marx et de Frédéric Engels. Introduction historique et commentaire. 1900. 200 pp. in-16 . . . . 1 vol.

A l'Union pour la Vérité :

La Liberté de l'Esprit selon Nietzsche. 1910. 48 pp. in-16 . . . . Brochure.

Chez Marcel Rivière et Cie, éditeurs :

La Civilisation socialiste. 1912. 52 pp. in-16. . . . . Brochure.

Chez Armand Colin, éditeur :

Pratique et Doctrine allemandes de la Guerre. (En collaboration avec Ernest Lavisse.) 1915. 48 pp. in-8°. Brochure
Le Pangermanisme. Les plans d'expansion allemande dans le monde. 1915. 80 pp. in-8°. . . . . Brochure.

Chez Larousse, éditeur :

Les Etudes germaniques. 36 pp. in-12. 1914 . . . . Brochure.

Chez Louis Conard, éditeur :
Collection de Documents sur le Pangermanisme
avec des préfaces historiques :

I. *Les Origines du Pangermanisme* (1800-1888). 1915. LXXX-300 pp. in-8°. 1 vol.
II. *Le Pangermanisme continental sous Guillaume II.* 1916. LXXXIII-480 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
III. *Le Pangermanisme colonial sous Guillaume II.* 1916. C-336 pp. in-8°. 1 vol.
IV. *Le Pangermanisme philosophique* (1800-1914). 1917. CLII-400 pp. in-8°. 1 vol.

Aux Éditions de « Foi et Vie » :

Ce qui devra changer en Allemagne. 80 pp. in-8°. 1917 . . . . Brochure.

Aux Éditions Bossard :

Le Socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. (Collection de l'*Action Nationale.*) 1re éd. 1912. 2e éd. augmentée 1918. 260 pp. in-12. . . . . 1 vol.
La Décomposition politique du Socialisme allemand (1914-1918). (Collection de l'*Action Nationale.*) VIII-282 pp. Grand in-8°. . . . . 1 vol.
Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.
I. *Les Précurseurs de Nietzsche.* 1920. 420 pp. in-8° . . . . 1 vol.
II. *La Jeunesse de Nietzsche* (jusqu'à la rupture avec Bayreuth) . . . . 1 vol.
III. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche.* . . . . 1 vol.

Sous presse :

IV. *Nietzsche et le Transformisme intellectualiste.*

En préparation :

V. *La Maturité de Nietzsche* (jusqu'à sa mort).
VI. *La dernière Philosophie de Nietzsche.* Le renouvellement de toutes les valeurs.


CHARLES ANDLER

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE

* * *

LE PESSIMISME ESTHÉTIQUE DE NIETZSCHE

SA PHILOSOPHIE A L'ÉPOQUE WAGNÉRIENNE

TROISIÈME ÉDITION

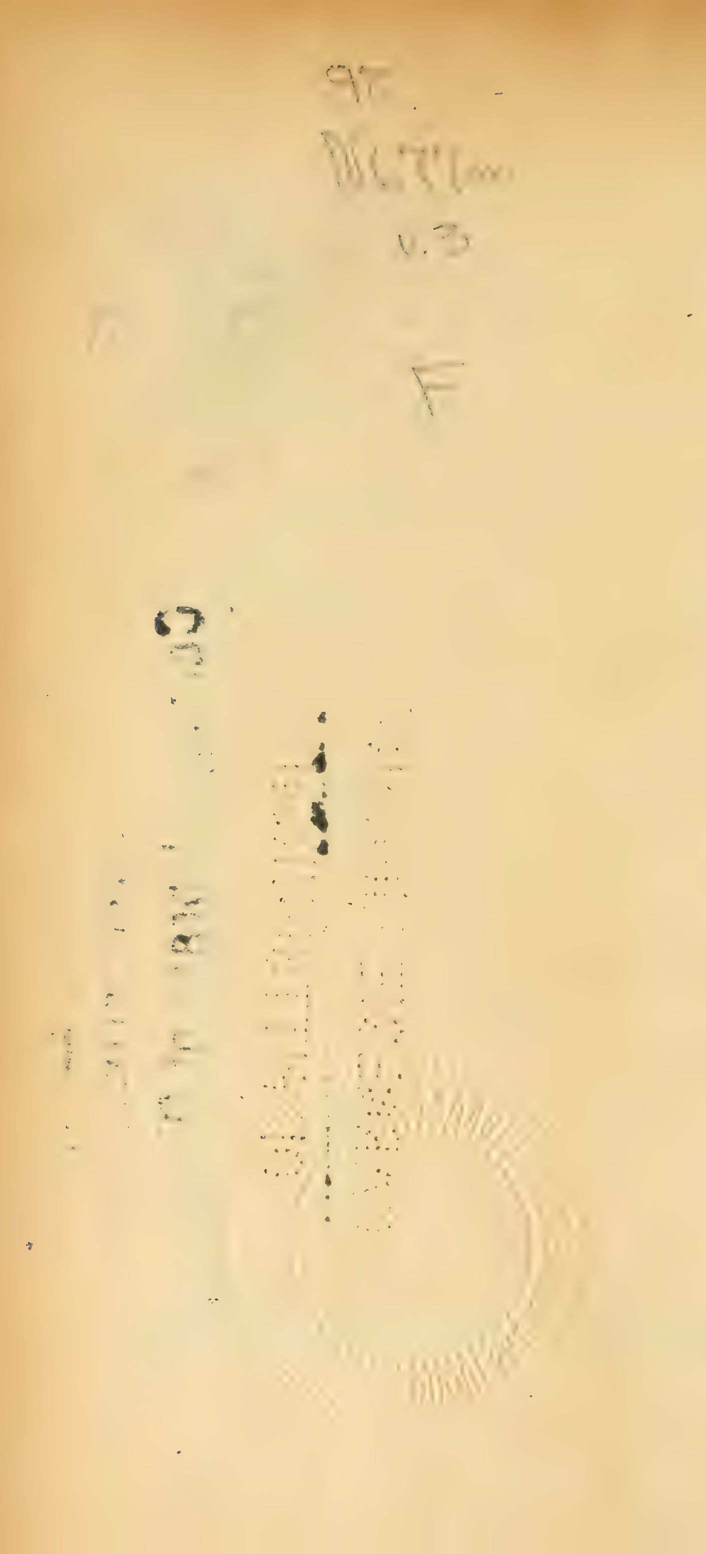


ÉDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME, 43

PARIS

1921

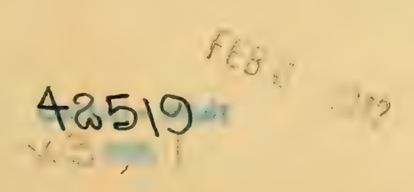


INTRODUCTION

Personne ne conteste plus qu'il y ait une philosophie de Nietzsche. Mais on doute que cette philosophie forme un système; et la vérité est que Nietzsche s'est défié de la pensée systématique comme d'une maîtresse du mensonge :

> Il y a, disait-il, un charlatanisme des esprits systématiques. En cherchant à fournir un système sans lacunes et à arrondir l'horizon autour de lui, ils se forcent à mettre en scène leurs qualités les plus faibles dans le style même de leurs qualités les plus fortes. Ils prétendent se donner l'air de tempéraments entiers et homogènes dans leur force.

C'est dire que, pour Nietzsche, la faculté de systématiser est affaire de nature. Il n'appartient pas à tout le monde d'avoir un système. L'unité philosophique d'une pensée neuve se construit lentement comme une vie, et elle ne tolère rien de mort. Pas de prétention plus commune chez des esprits traditionnels que celle d'une vigoureuse logique. Cette solidité de structure ne peut donner le change sur la pensée ossifiée qu'ils ont reçue en héritage. Mince mérite, au moyen âge, de construire une pensée solide, quand la logique aristotélicienne en fournissait le moule achevé, où il n'y avait plus qu'à couler la croyance religieuse. Ou bien, plus près de nous, sera-t-on dupe d'un autre strata-



gème ? Comment ne voit-on pas que Spinoza déverse dans un récipient géométrique, une pensée dont la coulée déborde par tous les bords le tracé régulier de ses théorèmes ? ou que la pensée de la philosophie hégélienne s'évade avec une force torrentielle à travers ses barrages d'antithèses ? Nietzsche a cru que les temps sont venus où il faut abattre tous les barrages.

I. — Il a pressenti le reproche que les systématiques feraient à son exposé :

> *« Ce sont des aphorismes ! » Est-il bien vrai que ce soient des aphorismes ? Puissent ceux qui m'en font un reproche réfléchir un moment, puis s'en excuser devant eux-mêmes. Car, pour ma part, je ne perdrai même pas une parole* (1).

Nietzsche a choisi sa forme. Ne lui cherchons donc pas d'excuses de circonstance. Ne le justifions pas par son trop de richesses. Il lui faut sans doute saisir au vol et fixer la pensée fugitive. Il est la vivante ruche où accourent les idées innombrables comme des abeilles. Il les laisse construire en lui, cellule à cellule, ses rayons drus d'une douceur ruisselante. Tout cela est vrai, mais il ne faut pas le dire. Car cela n'explique pas tout Nietzsche. Il ne faut même pas dire qu'il sent venir la destinée, et qu'il sait le péril mortel où il vit. Sa courte récolte, si abondante, il l'engrange en hâte. Ce qu'on trouve naturel chez Pascal, l'interdira-t-on à Nietzsche ? Non, sans doute. Mais quand on le lui accorderait, on n'aurait pas pour cela compris son dessein.

Nietzsche choisit l'exposé discontinu, l'aphorisme, parce qu'il est la fleur, dans les moralistes français, de la plus charmante

---

(1) *Morgenröthe*, fragm. posth., 1880-81, § 589. (W., XI, 382.)

et inventive sociabilité qu'il y ait eue; le résidu de la plus délicate conversation entre hommes non déformés par le pli professionnel, mais rompus à l'analyse, à l'art de voir clair en eux-mêmes et en autrui. Autrefois la philosophie de Platon n'a pu sortir que de la casuistique raffinée des avocats et des sophistes athéniens. La philosophie de Nietzsche a pour instrument cet art subtil et souple de l'escrime verbale qui s'est développé, depuis la Renaissance, dans cette aimable et fière et exigeante société française d'ancien Régime. La pensée inventive, pour Nietzsche, se compose d'abord de trouvailles de détail, d'une infinité d'observations qui du réel n'extraient sa vie que par quantités infiniment petites. Les systèmes de son temps, Nietzsche les mésestime moins encore pour leur architecture périmée que pour la grossière qualité de leurs matériaux. Dans les ateliers universitaires d'alors, si étrangers au don spéculatif, l'art de penser juste, de voir par soi-même était perdu (1).

Il se produisit là ce qui se passait vers le même temps pour tous les arts, mais, en premier lieu, pour la peinture. Il fallait reconquérir d'abord la probité du regard. Nietzsche dissociait les procédés de pensée comme les peintres français de son temps décomposaient la couleur, le dessin factice, la lumière conventionnelle de l'art académique. Leur premier soin fut de transporter leur chevalet en plein air; de ne plus composer, mais d'observer; d'écouter les voix chatoyantes de la couleur. Cela

(1) Citons quelques noms parmi les philosophes en renom, au temps de Nietzsche. On est effrayé de cette invasion des épigones. Ecole de Fichte : Karl Fortlage, Immanuel-H Fichte, le fils ; — Ecole de Schelling : K. Philipp Fischer ; — Ecole d'Hegel : Hermann Weisse, Karl Rosenkranz ; — Ecole d'Herbart : Theodor Waitz, Drobisch, Hermann Lotze. — Eclectiques : Carrière, Karl-Ludwig Michelet. — Schopenhauer, qui venait de mourir, dominait tout de son grand souvenir ; et même ses élèves Eduard von Hartmann, Mainländer, Bahnsen, faisaient grande figure.

seul fut une révolution. Au premier abord, le contour même des formes sembla brisé. Le soleil tamisé qui tombe sur les corps en fait évanouir les arêtes, les fond dans les alentours vibrants, semble dissoudre les ombres elles-mêmes. Les tons purs se juxtaposent par plaques lumineuses et ne semblent plus que des reflets errants. La densité et le volume des corps sont comme pulvérisés. Pourtant, pour le regard déshabitué du morne jour des ateliers, la nature est cela : cette immense et changeante nappe de lumière, cette subtile et ardente vibration d'étincelles en fusion. Mais que l'on s'éloigne, pour se placer au vrai point de vue : tout à coup, ces taches se rejoignent, se soudent, et, comme par une poussée intérieure, se déploient en profondeur, repétrissent les volumes dont elles ne semblaient que la surface, refont les creux et les pleins de l'espace, toute l'écorce de la terre, ses plans fuyants, le dur grain des objets, la rondeur des fruits et des chairs. De tous ces plans sans contours, il sortira des paysages en relief, aux lignes arrêtées et sobres.

Nietzsche, dans l'ordre de la pensée, reproduit le grand effort que les Français ont essayé en peinture, en musique, en poésie, pour passer de l'impressionnisme à une synthèse nouvelle. Cette pensée, emprisonnée dans les formules convenues, il la délivre. Il choisit sans parti-pris les phénomènes, les replace dans la lumière changeante des climats différents, des civilisations, des siècles et des heures qui fuient, des âmes qui les reflètent. La réalité de l'esprit est ce vivant échange de reflets entre âmes où se réfracte la lumière incidente des civilisations. Puis, qu'on prenne du champ. De ces tableaux esquissés, de ces courtes peintures faites en marchant, se dégagent spontanément les profils inconnus et les masses équilibrées du nouveau monde. L'aphorisme devient ainsi ce que fut pour les impressionnistes le procédé d'analyse par lequel ils reconquirent la pureté des

tons, la sincérité des notations : un art d'extraire des apparences un monde invisible qui y est endormi et qui seul est le vrai.

Une maxime, dit Nietzsche, est un maillon dans une chaîne de pensées. Elle exige que le lecteur recompose, par ses propres moyens, cette chaîne. C'est beaucoup demander (¹).

Comment dire avec plus de netteté que cette analyse aphoristique prépare une synthèse? Mais la prétention de Nietzsche est que nous sachions reconnaître et suivre cette vie qui circule entre les fragments. Il veut que ces lueurs jaillies d'une pensée qui se cherche, mais qui ne peut pas encore dessiner extérieurement son unité, se rejoignent d'elles-mêmes dans notre intelligence et aussi dans un sentiment qui percevrait le sourd et unique murmure de lyrisme dont s'accompagnent les réflexions éparses.

Nietzsche, à ses débuts, a eu, jusqu'au préjugé, le souci de l'exposé continu. La Naissance de la Tragédie, les Considérations intempestives, *sont des modèles de composition classiquement belle. Il arrive sans doute à un observateur aussi aigu qu'Erwin Rohde de discerner les fissures de la déduction* (²). *C'est que, dès lors, Nietzsche dédaigne entre les idées les joints factices. A partir des* Choses humaines, trop humaines, *il abandonne jusqu'à la convention du discours lié. Platon ou Giordano Bruno, Malebranche, Leibnitz ou Berkeley, Schelling ou Solger, renouent, à travers les réparties discontinues, le fil sinueux et ferme du dialogue : ainsi Nietzsche, dans le soliloque,*

(¹) *Menschliches, Allzumenschliches*, fragm. posth., § 355. (*W.*, XI, 155.) Et encore ce texte important : « Einen bedeutenden Gegenstand wird man am besten darstellen, wenn man die Farben aus dem Gegenstande selber nimmt : so dass man die Zeichnung aus den Grenzen und Uebergängen der Farben erwachsen lässt. » — *Menschliches*, I, § 205 (*W.*, II, 189.)

(²) A propos de la *IIᵉ Intempestive. Corr.*, II, 449. (24 mars 1874.)

laisse l'unité s'en dégager comme une vie profonde. Quand il la sent surgir, voici que d'eux-mêmes les projets de livres d'un classicisme nouveau s'échafaudent en lui. Des signes en marge des manuscrits rapprochent les maximes destinées à faire groupe. Alors, le Zarathustra, *malgré ses discours disjoints, prend figure de symphonie et de poème ; et un dernier ouvrage, tout métaphysique, le* Wille zur Macht, *s'ordonne par grandes masses symétriques. Une image simplifiée et architecturale de la civilisation et du monde sort de ces ouvrages inachevés. Ainsi les* Carnets *du Vinci ont beau ne contenir que des esquisses. Malgré « le sublime et effroyable pêle-mêle » de ces feuillets* [1], *qui ne voit dans quel ordre puissant se disposait l'univers pour une tête qui pressentait toutes les méthodes de la science moderne ?*

II. — Mais une autre difficulté arrête l'historien de Nietzsche. Il n'a pas de doute sur la force unificatrice invisible qui tend à souder entre eux tous les fragments. Il sait que cette pensée élimine bien des déchets. Il y a des ébauches négligées pour toujours et d'autres que Nietzsche retouche avec une régularité obsédante. Il faut réintégrer les ouvrages achevés dans le chaos des aphorismes non utilisés. Les œuvres, alors, paraîtront émerger d'une pensée mouvante et une, plus vaste que ses réalisations partielles, et qui est la vraie pensée de Nietzsche. Cette pensée aurait pu choisir d'autres plans. Elle en a envisagé beaucoup. Pour tous les ouvrages fragmentaires, pour le dernier système surtout, l'embarras est grand d'arrêter le plan définitif qui doit guider l'exposé. Parfois, parmi les plans auxquels

---

(1) L'expression est du célèbre architecte suisse, ami de Jacob Burckhardt, Henri de Geymüller. (*Gazette des Beaux-Arts*, 1886, I, 364.)

Nietzsche a songé, il faut se garder d'en adopter aucun, parce qu'aucun n'épuiserait la matière qui pourtant nous reste, et dont la moindre parcelle a son prix. L'œuvre totale est entre nos mains comme une fresque non encore marouflée à sa place et dont les morceaux sont restés roulés dans l'atelier. Personne ne sait plus comment les ajuster ensemble par leurs bords. Il le faut pourtant, et c'est une aventureuse besogne. Mais on n'élude pas la tâche explicative. Au terme, après avoir donné mes raisons, je n'aurai d'autre ressource que de faire appel au sentiment de l'évidence. Le lecteur jugera si, au sortir de cette étude, les textes de Nietzsche lui parlent un langage plus intelligible.

Enfin, ce travail, il faut le reprendre pour toutes les phases de la pensée de Nietzsche, et la difficulté sera de les délimiter. Nietzsche est de ces esprits qui se renouvellent sans cesse. Devant un obstacle logique, ou lorsqu'une grande expérience intérieure leur ouvre des profondeurs inconnues, ils s'arrêtent et recommencent leur méditation constructive. On a beau jeu, chez Nietzsche, de souligner les contradictions entre ses aphorismes. Il faudrait voir s'ils se contredisent dans le même temps. La vérité est qu'à six ans près aucun lecteur de goût ne peut se tromper sur la date d'une pensée de Nietzsche recueillie au hasard. Chacun de ses systèmes, partiellement incohérents entre eux, se révèle d'une parfaite cohérence en lui-même. La tâche essentielle est de déterminer combien de synthèses Nietzsche a essayées pour traduire sa pensée insatisfaite.

L'habitude s'est prise de reconnaître trois périodes dans sa philosophie : 1° Celle du pessimisme romantique *(1869-76), où Nietzsche, fidèle non au système, mais à l'esprit de Schopenhauer et de Richard Wagner, essaie de justifier par une métaphysique neuve les attitudes morales que, selon ces pen-*

seurs, l'humanité supérieure peut prendre devant la douleur des mondes : la Sainteté, l'Héroïsme, l'Intuition du génie artiste et du génie métaphysique ; — 2° celle du positivisme sceptique *(1876-1881), affranchie par des procédés d'analyse nouveaux que Nietzsche emprunte aux moralistes français et à l'utilitarisme anglais. Il se dégage alors de la croyance à tous ses anciens idéals. Il ne respecte et ne laisse subsister que la seule « Liberté de l'esprit », attachée à une vérité qu'il peut être effroyable de dévoiler, mais que notre seule dignité est de connaître ; — 3° une période de* reconstruction *(1882-1888), affranchie même de ce dernier idéal et de toute croyance au vrai, par attachement à la vie que le vrai peut faire périr. Alors Nietzsche, par réalisme, affirmera les « valeurs », même illusoires, dont la vie a besoin pour durer et prendre de la force.*

Cette chronologie usuelle correspond approximativement aux trois masses principales des ouvrages de Nietzsche. Mais il s'en faut qu'elle nous rende compte comment ces systèmes s'appellent ou se repoussent; pourquoi il y en a trois, ni plus, ni moins ; quel en est le lien et où sont les points de rupture. Questions auxquelles seule la vie de Nietzsche peut répondre. Car il n'a pas menti, le philosophe qui a prétendu n'avoir rien écrit qu'avec son sang (¹)*; et il ressemble à Platon en cela encore qu'il a voulu penser sa philosophie « avec toute son âme ».*

La pensée créatrice de Nietzsche surgit toujours d'une émotion musicale intensifiée jusqu'à l'extase. Elle s'attache alors à de grandes images radieuses. De certains poètes, Schiller, Kleist ou Otto Ludwig, avant de concevoir un drame, en voient les personnages principaux s'estomper dans un halo de lumière colorée, immobiles dans l'attitude qui symbolise toute leur

(¹) *Morgenröthe*, fragm posth., § 590, 591. (*W.*, XI, 382.)

action. Ainsi de Nietzsche. Si l'existence universelle est une tragédie, il en entend d'abord la musique émouvante. Puis des attitudes humaines se dessinent pour lui dans une « nuit de pourpre » ou dans un rayonnement d'émeraude ; et leurs gestes lui disent tout le drame de l'humanité à venir.

Son enthousiasme pour cette grande et douloureuse destinée éclate en accès de colère contre tout ce qui la menace. L'amour et la haine emplissent son âme orageuse, s'y succèdent, s'y battent ou y fusionnent sans trouver l'équilibre, bien que son rêve le plus haut ait toujours été de demeurer durablement et de reposer « comme sur des nuées », dans la quiétude mystique dont le frisson, à de rares heures, l'a traversé (1).

Côte à côte avec le sentiment, l'intelligence poursuit son travail critique. Ce travail ne contrarie pas l'émotion primitive. Il l'épure, la fortifie, la sert :

> *Quand nous exerçons notre critique, a écrit Nietzsche, il n'y a rien là de volontaire et d'impersonnel. Critiquer, c'est prouver souvent que des forces vivantes et bourgeonnantes travaillent en nous, qui font craquer une écorce. Nous usons de dénégation. Il le faut bien, parce que quelque chose en nous veut vivre et s'affirmer, qui peut-être nous est encore inconnu et invisible* (2).

La critique, chez Nietzsche, traduit donc sa vie, comme le sentiment. Elle jaillit du sentiment, comme l'éclair de la nue. Elle est ce sentiment déployé, amplifié dans une conscience qui veut se rendre compte de ses moyens d'action. Ou inversement le sentiment est de la conscience claire condensée. Comme les sensations de couleur, de chaleur ou de son naissent en nous d'une infinité

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, § 288. (*W.*, V, 218.)
(2) *Ibid.*, § 307. (*W.*, V, 236.)

de vibrations, que nos extrémités nerveuses recueillent, mais qu'elles intègrent et simplifient, ainsi les esprits supérieurs totalisent peut-être, dans une fulgurante émotion, une infinité de jugements discursifs, et leur émotion même n'est que l'élan irrésistible avec lequel leur esprit se hâte vers le terme où le raisonnement vulgaire s'achemine avec une lenteur réfléchie.

Combien Nietzsche a-t-il vécu de ces inspirations créatrices? Le souffle s'en est emparé de lui deux fois :

*1° L'inspiration dure depuis sa découverte de Schopenhauer, jusqu'au concert wagnérien de Mannheim en 1871, jusqu'à ce 22 mai 1872, où éclate, dans le vieux petit théâtre de Bayreuth, l'*Hymne à la joie *de Beethoven* (1). *Les ouvrages de la période critique qui a suivi,* les Choses humaines, trop humaines, le Voyageur et son Ombre, l'Aurore, le Gai Savoir, *décrivent, à coup sûr, une vision qui va s'éteindre. C'est pourtant en les écrivant surtout que Nietzsche se sent emporté par cette foudroyante destinée, pareille à la « marche des soleils » que Beethoven a chantée* (2). *Le malheur et la clairvoyance lui procurent une béatitude, nouvelle et forte à faire battre le cœur* (3). *Le lyrisme dionysiaque où le plonge la musique wagnérienne se prolonge dans cette besogne critique où son cœur endolori s'apaise et où, comme le Wotan de Wagner, il appelle la mort.*

2° Nietzsche a connu une seconde fois, à partir de 1881, une inspiration soudaine, d'une douceur « alcyonienne », mais puissante à le terrasser. Moment unique où une passion balbutiante de joie fait tressaillir ses aphorismes et « transforme

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 280, 296.
(2) *Kritische persönliche Bemerkungen* de 1875-79, § 390. (*W.*, XI, 123.)
(3) *Ibid.*, 1880-81, § 600. (*W.*, XI, 385.)

en musique son éloquence ». Ce ne sont plus alors les héros de Wagner, Tristan ou le plus sage des dieux, Wotan qui lui apporteront leur message: un inconnu oriental, un prophète nouveau qui naîtra de sa chair, Zarathoustra, lui montrera du doigt toute l'échelle à gravir jusqu'à ce que l'homme ait atteint sa figure éternelle. Et derechef, le travail critique et généalogique reprendra pour scruter les idéals morts, les croyances mortes.

> *Après l'échec de la partie affirmative de ma tâche, ce fut le tour de la partie négative, destructrice en paroles et en actes : ce fut la transvaluation des valeurs du passé, la grande guerre — l'évocation d'une journée décisive et finale* (1).

Ainsi, tous les écrits qui suivent, Jenseits von Gut und Böse *y compris, sont de purs commentaires, des appendices critiques du* Zarathustra.

Combien donc de systèmes? Il faut dire sans hésiter : deux ou quatre. Il y a deux grandes intuitions sentimentales, suivies chacune d'un exposé analytique et déductif qui s'y joint, mais aussi, par la méthode, s'en sépare. Comment alors en a-t-on trouvé trois? C'est que peut-être l'un des systèmes, le premier, a deux phases, et que, de l'une à l'autre, l'éclairage sentimental a changé. Deux grandes inspirations, comme de grandes fusées éclairantes, illuminent le ciel de Nietzsche; et tandis que lentement elles retombent, Nietzsche fouille du regard le terrain, pour décrire ce qui le peuple et y bouge. Mais peut-être la première fois la recherche est-elle plus longue (1869-1881), et dans la lumière d'abord rougeoyante et confuse se profilent des

(1) *Ecce Homo*, chap. *Jenseits von Gut und Böse*, § 1. (*W.*, XV, 102.)

formes fantomatiques et faussées. Puis, à mesure, comme à la lueur de ces pièces d'artifice qui laissent échapper une pluie d'étincelles argentées, une clarté pâlissante, mais plus pure, descend, qui rétablit dans leurs proportions vraies, les silhouettes et les perspectives.

Ce qui décide donc, c'est l'éclairage émotionnel, le jugement de valeur que Nietzsche suspend sur les hommes et sur l'univers. Il faut imaginer chez Nietzsche autant de systèmes qu'il a de fois renouvelé ses jugements de valeur. Ces jugements établissent sinon les dernières vérités, du moins les dernières normes. Les valeurs ne nous sont pas données comme les substances étaient données aux métaphysiciens dogmatiques, ni même comme les principes a priori *se découvrent dans la pensée pour le criticisme kantien. Nous ne les trouvons pas en nous toutes faites. Il faut les créer. A défaut d'une vérité posée hors de nous et que notre esprit pourrait refléter, il ne reste à notre esprit qu'à projeter lui-même sur la vie sa lumière intérieure, pour donner à la vie le seul sens qu'elle puisse avoir. Il ne lui reste qu'à dire ce qu'il aime de la vie ou ce qu'il en répudie.*

Ces jugements de valeur sont le seul a priori *qui subsiste dans une philosophie qui ne reconnaît plus de pensée impersonnelle, ni de structure commune à tous les esprits. Des hommes irréductiblement différents et périssables en sont réduits à n'apercevoir que des vérités tirées de leur propre fonds. Or, ils ne trouvent au fond d'eux que des jugements de valeur. Mais quel rapport entre la dure réalité et ces jugements que nous en portons, ombres colorées et fugitives qui se posent sur les choses sans les pénétrer? C'est que ces valeurs sont des* qualités *pures. Loin de rester étrangères au réel, c'est le réel qui reçoit d'elles sa raison d'être. Il rentre dans le néant quand les*

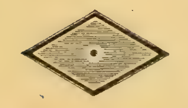
valeurs ne l'éclairent plus. Au contraire d'impérissables conséquences survivent à la pensée créatrice dans le jeu des forces physiques par le jugement même qui les a tirées des ténèbres.

Ainsi peut-être ce théoricien de l'extrême relativisme, Nietzsche, a-t-il frayé un dernier chemin vers l'absolu. Et il ne s'est pas trompé lorsque, dans le Wille zur Macht, *il a pressenti qu'on le rangerait un jour parmi ceux auxquels s'adressent les paroles du Dante :*

M'insegnavate come l'uom' s'eterna.

Vous m'enseigniez comment on devient éternel (1).

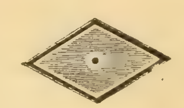
(1) Dante : *Inferno*, XV, 85. — Nietzsche : *Wille zur Macht*, § 1002 (*W.*, XVI, 360.)



NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

La difficulté de délimiter les périodes de la philosophie de Nietzsche a depuis l'origine divisé les historiens. Le premier livre important sur Nietzsche, le profond et charmant livre de Mme Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 1894, n'a de sympathie et de vraie intelligence que pour la période moyenne et rationaliste du philosophe ; et sa pensée lui échappe à partir du *Zarathustra*. — Henri Lichtenberger, dans le livre pénétrant sur la *Philosophie de Nietzsche*, 1898, qui a inauguré en France l'étude scientifique de Nietzsche, a eu le sentiment qu'il y a deux périodes. Il les intitule : 1° l'Émancipation intellectuelle de Nietzsche (1869-1879); 2° Nietzsche philosophe (1879-88). C'est faire commencer tard la pensée personnelle de Nietzsche. La philosophie de Nietzsche est originale tout de suite. Des emprunts, des préjugés se mêlent à cette originalité. Mais dès 1874, il est tout lui-même. – Raoul Richter dans *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903, a le premier distingué deux périodes : 1° L'œuvre en devenir, de 1869-81 ; 2° L'œuvre achevée (1882-88). — Des raisons psychologiques très fortes et fines ont décidé Carl-Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 2 vol., 1908, à admettre quatre périodes. Il pose « avant la parenthèse » l'*Ursprung der Tragödie*. A partir de là il distingue : 1° Nietzsche éducateur (1873-75); 2° Nietzsche critique (1876 81); 3° Nietzsche lyrique (1881-85); 4° Nietzsche fanatique (1885-88). C'est dire que l'inspiration dionysiaque traverse l'œuvre entier et le baigne. Mais quand donc Nietzsche n'aurait-il pas été un éducateur ? Quand n'a-t-il pas été un critique ; et si, comme Bernoulli on entend le fanatisme au sens supérieur où il qualifie les grands sectaires, quel est le temps où Nietzsche aurait été moins fanatique que Calvin ? Croit-on qu'il fut moins lyrique en 1870 qu'en 1881 ? Pourtant le sentiment de Bernoulli est juste, si sa terminologie est contestable.

Le beau livre américain de William M. Salter, *Nietzsche the Thinker*, 1917, s'en tient à la division tripartite courante. Je le consulterai souvent dans le détail. J'ai dit déjà la place privilégiée qu'il faut faire à la série d'essais éclatants qui forment le livre d'Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 1919. Il donne des aperçus en profondeur, sans s'astreindre à aucune division par périodes.



LIVRE PREMIER

Les Origines et la Renaissance de la Tragédie.

Nietzsche, esquissant sa biographie intellectuelle en 1887, a dit de son premier livre :

Ce début est remarquable au delà de toute expression [1].

Il est remarquable pour d'autres raisons encore que les raisons alléguées dans l'*Ecce Homo*. Avoir posé en termes nouveaux cet étrange problème de psychologie religieuse, celui du dionysisme, cela suffirait peut-être à rendre immortel le livre de *la Naissance de la Tragédie*. Essayer d'expliquer l'art grec dans son entier en partant de la religion grecque, et par surcroît la science morale grecque, le socratisme, enfin toute la science grecque, comme un contre-courant nécessaire de la pensée religieuse : c'était une œuvre qui à elle seule exigeait un historien de génie. Pourtant, à la distance où nous sommes du livre, ce n'est pas là ce qui en fait la grandeur ; et Nietzsche, essayant de définir son dessein, n'en a pas trouvé la définitive formule. Dans une lettre à Erwin Rohde, datée du 4 août 1871, il dit :

Tu auras reconnu partout les traces de l'étude de Schopenhauer, même dans le style. Mais une singulière métaphysique de l'art, qui fait la substance du livre, est assez ma propriété : C'est une propriété foncière, et non pas seulement mobilière, courante et monnayée [2].

---

(1) *Ecce Homo*, chap. *Die Geburt der Tragödie*, § 2. (*W.*, XV, 63.)
(2) *Corr.*, II, 258.

Or, à supposer que la métaphysique de l'art soit la cime la plus haute où puisse aboutir la réflexion philosophique, c'est donc bien une métaphysique intégrale qui ferait la « substance » de ce livre introductif.

Ce que je saisis alors, a-t-il écrit dans une Préface de 1886, ce fut une chose redoutable et dangereuse, un problème à cornes, non pas nécessairement un taureau sans doute, mais à coup sûr un problème neuf : Je dirais aujourd'hui ce que fut le problème de la science elle-même ; de la science considérée pour la première fois comme problématique, comme mise en question (1).

Affirmation osée, semble-t-il, quand depuis Kant, la philosophie fourmille de « théories de la connaissance ». Mais Nietzsche veut dire que les plus relativistes de ces théories ont encore un fonds de dogmatisme. Elles critiquent la science, mais au nom de la science. Elles comptent établir une vérité scientifique, vraie peut-être seulement du monde accessible à la connaissance, mais absolument vraie de ce monde. Nietzsche croit au contraire qu'on ne peut « reconnaître le problème de la science sur le terrain de la science ». Et qu'adviendrait-il si l'exemple de la vie et de la tragédie grecques nous prouvait qu'on ne peut pas davantage aborder le problème du vrai par les nécessités de la morale ? Il faudrait alors cesser de concevoir la vérité comme un modèle existant en dehors de nous, dont l'esprit aurait seulement à nous donner la fidèle image, ou qui devrait impérieusement gouverner notre conduite morale. Il ne faudrait plus y voir qu'une œuvre à édifier librement par nous, comme les œuvres de l'art. Or, pourquoi la construire, si ce n'est pour embellir et fortifier cette vie collective que nous appelons une civilisation ?

---

(1) *Versuch einer Selbstkritik*, 1886, § 2. (*W.*, I, 3.)

La grande nouveauté de la pensée nietzschéenne, c'est qu'elle fait de la philosophie une théorie de la civilisation, c'est-à-dire de la vie supérieure que peuvent vivre les hommes ([1]). L'image que nous donnent de l'univers la métaphysique et la science ([2]) fait partie de cette civilisation supérieure qu'il nous faut réaliser. Les grands novateurs de la philosophie moderne, Descartes, Kant et Auguste Comte, avaient pris pour point de départ les sciences exactes et naturelles. Remontant du simple au composé, après avoir défini les conditions de la connaissance en mathématiques, en mécanique, en physique, en biologie, ils avaient essayé d'aborder la science de la morale et des sociétés. Nietzsche procédera par une démarche inverse. Les civilisations humaines sont de grands ensembles. Les méthodes de la connaissance, la notion du vrai, comme aussi la façon de se conduire et la notion du bien, diffèrent dans les sociétés comme leur sentiment même de la vie. Mais au terme, ce qui exprime le mieux ce sentiment secret, ce sont les formes d'art.

Il n'est donc pas inutile de rappeler que le livre de *la Naissance de la Tragédie* est un extrait d'un grand ouvrage que Nietzsche préparait sur les Grecs, et qui aurait atteint sans doute des dimensions aussi vastes que les quatre volumes où sont condensés les cours de Jacob Burckhardt. Cet ouvrage qui se construisait dans sa pensée, Nietzsche ne l'a pas achevé; et peut-être était-il impossible. Mais le livre de *la Naissance de la Tragédie* eût été impossible à son tour, si ce grand ouvrage n'avait pas au moins été esquissé. Nietzsche projetait de l'écrire

---

([1]) C'est ce que les Allemands appellent *Kulturanschauung*.
([2]) C'est ce que la philosophie classique des Allemands appelle *Weltanschauung*.

sous la forme d'une vingtaine d'opuscules intitulés : *Considérations antiques* (*Altertümliche Betrachtungen*). Il aurait prouvé que Nietzsche, historien de la plus haute des civilisations, celle des Grecs, avait qualité pour juger de toute civilisation (1).

Ce qui doit décider de l'exposé d'une doctrine, c'est une raison doctrinale. Elle se joint ici à la raison historique pour nous obliger à interpréter d'abord la théorie nietzschéenne de la tragédie. Une civilisation pour Nietzsche se traduit par son art, c'est-à-dire par le langage suggestif qui lui sert à discipliner les vouloirs. L'art exprime cette civilisation

---

(1) On remarquera l'analogie du titre avec celui des *Unzeitgemaesse Betrachtungen*. Mais en 1870, l' « intempestivité », pour Nietzsche, c'est de parler au nom de l'antiquité vraie. Les opuscules projetés étaient les suivants, d'après le *Nachbericht* d'Ernst Holzer au t. IX, 452, der *Werke;* 1. *L'Esthétique d'Aristote;* 2. *Les Études antiques;* 3. *Sur l'Esthétique des Tragiques*, I et II; 4. *La personnalité d'Homère;* 5. *Le pessimisme dans l'antiquité;* 6. *Le lyrisme grec;* 7. *Démocrite;* 8. *Héraclite;* 9. *Pythagore;* 10. *Empédocle;* 11. *Socrate;* 12. *La vendetta* (Blutrache) chez les Grecs; 13. *L'Idée de tribu;* 14. *Le suicide;* 15. *Sociabilité et Solitude;* 16. *Métier manuel et Art;* 17. *L'Amitié;* 18. *La mythologie d'Hésiode;* 19. *Les philosophes considérés comme artistes.* Ce qui a prévalu, c'est le projet sur la tragédie et le projet sur la philosophie présocratique.

Pour les lecteurs qui ne voudraient pas se reporter à *la Jeunesse de Nietzsche*, je rappellerai qu'il existe de la *Geburt der Tragödie* sept plans différents, partiellement réalisés, et publiés au t. IX des *Werke* par les soins d'Ernst Holzer : 1° Les deux conférences du 18 janvier et du 1er février 1870 : intitulées *Das griechische Musikdrama* et *Sokrates und die Tragödie.* Elles devaient former deux des *Altertümliche Betrachtungen* projetées; — 2° Un fragment rédigé l'été de 1870 et intitulé *Die Dionysische Weltanschauung*, qui a passé presque en entier dans les premiers chapitres de *Geburt der Tragödie*, mais dont il reste (*W.*, IX, 85, 100) d'importants paragraphes inutilisés; — 3° Un plan infiniment élargi, *Die Tragödie und die Freigeister*, daté du 22 septembre 1870 et que, probablement, Nietzsche emporta pendant les courtes semaines où il fit campagne en France. Il eût traité de la portée sociale de l'art et des droits de la liberté de l'esprit. Il eût posé déjà le problème des limites de la science. L'art tragique y fût apparu comme le ciment vivant des sociétés; le poète et l'homme tragique comme les précepteurs vrais de l'humanité. Un vaste *excursus* sur l'État grec nous eût exposé, sur un exemple concret, les idées de Nietzsche sur la civilisation. Toute une métaphysique de la science et de l'art eût terminé le livre; — 4° Un traité intitulé *Ursprung und Ziel der Tragödie*, projeté l'hiver de

dans son *idée*, dans son essence éternelle et dans sa plus profonde tendance. On ne saurait définir par l'intelligence abstraite et raisonnante les états subconscients de la volonté sociale. Mais on peut évoquer les images simplifiées qu'elle crée et où elle se reflète. « Le génie a besoin de l'imagination, avait dit Schopenhauer, pour apercevoir dans les choses, non ce que la nature a formé, mais ce qu'elle s'efforçait à former et ce que, dans la lutte engagée entre ses créatures, elle n'a pu mener à bien. » Pour comprendre le vouloir profond de la civilisation grecque, il nous faut une telle intuition imaginative, une contemplation des images par lesquelles le peuple hellé-

---

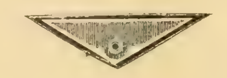
1870-71, et dont il reste une préface et un fragment, eût rejeté cet exposé métaphysique abstrait et rétréci ce plan immense. L'éducation de l'humanité tragique et la glorification de Bayreuth eussent formé la conclusion; — 5° Entre le 29 mars et le 26 avril 1871 le plan se resserre encore. Il s'intitule alors *Musik und Tragödie*. La métaphysique de l'art eût reparu sans doute au premier plan. Nietzsche eût opposé dans toute sa généralité la notion de l'art apollinien à la notion de l'art dionysiaque. Il eût présenté la tragédie comme une conciliation de ces deux sortes d'art. Les digressions sur le *Volkslied*, sur le développement de l'Opéra, sur le théâtre moderne eussent occupé une large place. Les aphorismes conservés de cette phase de l'ouvrage ne sauraient nous donner une idée de l'étendue que Nietzsche comptait lui donner. Manifestement, la majeure partie des fragments a passé dans la rédaction définitive. Nietzsche a dû offrir à l'éditeur Engelmann — qui le refusa — un manuscrit très élaboré; — 6° Après le refus de cet éditeur, Nietzsche imprima à ses frais un fragment élargi de sa conférence sur *Sokrates und die Tragödie*. Tout le reste aurait passé dans un travail sur *Eschyle* et dans un traité d'esthétique générale intitulé *Rhythmische Untersuchungen*. Nietzsche comptait ainsi gagner les éditeurs spéciaux de philologie grecque et de philosophie; — 7° L'automne de 1871, un éditeur de musique, Fritzsch, de Leipzig, accepta l'ouvrage sans cette refonte. Il parut en janvier 1872 dans la forme actuelle. Il y en a eu une édition retouchée par Nietzsche, en 1874, chez Naumann, à Leipzig. C'est cette édition qui a servi à constituer le texte inséré dans *Nietzsche's Werke*, 1899, et qui, avec le manuscrit original retrouvé cette même année, sert de base à la *Taschenausgabe*.

Dans la construction qui va suivre, nous nous préoccupons de l'histoire des idées et non pas de l'histoire des fragments littéraires. réservé à la biographie de Nietzsche. L'inspiration philosophique reste toutefois la même, alors que les fragments se déplacent. Nous avions à présenter la doctrine dans son unité jusqu'au moment où il y a clivage.

nique exprimait à la fois et apaisait son vouloir. La vision concrète que nous aurons ainsi de la Grèce nous en révèlera l'aspect éternel, parce que l'art grec nous révèle l'*idée* grecque, c'est-à-dire l'espèce grecque de l'humanité.

Mais il y a plus. Si nous pouvons, par une évocation posthume, faire revivre en nous les images de l'art grec, peut-être qu'une énergie créatrice pareille à celle des Grecs se réveillera en nous. Le divin sortilège peut se réapprendre. Il était né de la douleur grecque. Mais nous, de quel dégoût et de quelle souffrance n'est pas faite notre vie contemporaine ? Douleur qui déjà peut-être présage la régénération. Car cette douleur ne pourra se saisir elle-même qu'en visions imagées qui demanderont à entrer dans le réel.

Ainsi ce livre de *la Naissance de la Tragédie* rayonne lui-même d'une clarté mélancolique, mais apollinienne. Il dit la vision qui a fait découvrir à une grande âme désespérée des possibilités d'existence consolantes. Au-dessus de l'abîme de deuil, de médiocrité et de crime où se débat notre civilisation, deux figures se dressent, saignantes, mais sereines : la Tragédie grecque et le Drame musical de Richard Wagner. Tâchons de les apercevoir dans la pénombre. Ensuite, réfléchissons à ce que nous aurons vu. Il nous faut commencer par le livre de la tragédie, pour sentir revivre en nous l'émotion créatrice d'où se lève le premier système philosophique de Nietzsche.



CHAPITRE PREMIER

LA TRAGÉDIE GRECQUE

NIETZSCHE, en écrivant son premier livre, devinait l'accueil hostile de l'opinion savante. Il crut pourtant que son livre était un acte dû. L'accueil momentané lui causait de l'émotion nerveuse, mais le laissait calme d'esprit. « Je compte sur une marche silencieuse et lente à travers les siècles », écrivait-il avec un orgueil candide ([1]). Il était tranquille sur les conséquences lointaines. Pour lui, cet acte dépassait infiniment les résultats de la science philosophique acquise et ceux de l'esthétique allemande, issue des classiques. En renouvelant l'idée de la civilisation grecque, Nietzsche assurait l'avènement d'une nouvelle civilisation allemande. Il croit avoir discerné « ce qui était inintelligible pour toute esthétique jusque-là ». Il s'agit avant tout de dépasser vigoureusement le *Laocoon* de Lessing ([2]). Les notions classiques du sublime et du beau, de la sérénité grecque, du tragique enfin, legs de Schiller et de Gœthe, il se proposait de les refondre à la flamme d'une inspiration nouvelle, d'un sentiment et d'une philosophie de la vie que lui avait suggérés son interprétation neuve de la vie grecque.

([1]) 4 février 1872. (*Corr.*, I, 127.)
([2]) 7 octobre 1869. (*Corr.*, II, 170.)

Dans la force de son émotion d'alors, il exagère beaucoup son mérite, et ses droits de primauté ne sont pas aussi entiers qu'il le croit. Mais en 1886, très éloigné de son œuvre, il jettera sur elle un regard de justice sévère, et il se glorifiera encore de cette émotion novatrice :

Ce qui parlait ici, c'est une voix étrangère, le disciple d'un dieu encore inconnu... Il y avait là une pensée dont les besoins étaient insolites et n'avaient pas de nom jusque-là ; une mémoire grosse de questions, d'expériences, de secrets, auxquels le nom de Dionysos était seulement attaché comme un point d'interrogation. Ce qui parlait (on se le répétait avec une soupçonneuse inquiétude), c'était comme une âme mystique, une âme presque de Ménade qui, avec peine et pourtant à dessein, et presque indécise si elle devait se lever ou se tapir, balbutiait comme dans un idiome étranger... Oui, qu'est-ce que le dionysisme ? Voilà la question à laquelle ce livre apportait une réponse ; — réponse d'un homme qui savait, d'un initié, d'un disciple de son dieu (1).

Et plus tard, dans l'*Ecce Homo* :

Les deux principales innovations du livre sont d'abord l'intelligence du phénomène dionysiaque chez les Grecs (et ce livre en donne pour la première fois la psychologie ; il y voit l'une des racines de tout l'art grec). Ensuite l'intelligence du socratisme. Socrate est reconnu pour la première fois comme l'agent de la dissolution grecque, comme le décadent-type (2).

Psychologiquement, cette innovation signifierait une théorie nouvelle des rapports du vouloir et de l'intelligence, et de leur contact dans l'activité artiste.

Au point de départ, Nietzsche envisage les deux notions d'art que distinguait la tradition des classiques : le *beau* et le *sublime*. Il cherche à définir les régions de l'âme où elles se localisent. Ainsi, peu à peu, vont-elles

(1) *Versuch einer Selbstkritik*, § 3, 4. (*W.*, I, 5, 6.)
(2) *Ecce Homo*, chap. *Die Geburt der Tragödie*, § 1. (*W.*, XV, 62.)

changer de nom. Elles prendront plus utilement des noms qui désignent des états psychologiques.

Il paraît certain à Nietzsche que nous n'avons l'impression du *beau* qu'en présence de forces harmonieusement unies pour un effort où la volonté apparaît sans doute, mais enchaînée. Le beau se réalise comme une trêve des luttes du vouloir et une guérison du mal éternel, et inversement, dès que nous goûtons ce sentiment apaisé, nous voyons se lever en nous des images souriantes, que nous appellerons belles. On peut donc dire que, dans le beau, le vouloir éteint laisse place à la contemplation intellectuelle concrète, c'est-à-dire imagée. Le beau est un *rêve* qui surgit de notre vouloir, quand il est endormi. Au contraire, il y a des impressions où nous nous sentons en présence d'un vouloir démesuré et déchaîné dans sa force. Elles nous attachent par un charme aussi, plus douloureux, mais plus fort. La tempête sur l'Océan, l'immensité du désert, la masse imposante des pyramides, quel *invincible* attrait ramène la poésie et la peinture à ces thèmes éternels ? Un prodigieux vouloir semble vivre dans ces choses immenses ; et ce n'est pas tout. Nous pressentons par elles un vouloir plus formidable, immanent au monde, et dont nous serions nous-mêmes des membres épars.

Devant cet abîme de force, nous éprouvons un voluptueux vertige et comme une absorption de notre vouloir infime dans ce vouloir universel. Nous devinons qu'il sera possible de rétablir une unité de tous les vouloirs individuels. C'en est fait de notre conscience propre, qui nous séparait de l'univers au moment où elle nous le montrait éclairé de notre intelligence. Nous consentons à sacrifier notre personne à la volupté de nous perdre dans la profusion de l'universelle vie. Cette extase où s'abîme notre vouloir égoïste, l'exalte aussi et lui fait

goûter la joie de l'affranchissement. Par un sortilège, nous nous sentons devenus des dieux. L'émotion dont elle nous secoue s'appelle le sentiment du *sublime* (1), quand nous la désignons par l'objet auquel elle s'attache. De sa nature, toutefois, elle est un *enivrement*. C'est notre volonté même qui est saisie en son fond. Oublieuse désormais de son individualité propre, elle se replonge dans la force universelle et accomplit avec volupté le sacrifice de soi que les saints consomment après une lutte, en pleine conscience et en appelant la mort.

L'esthétique de Nietzsche innove sur les classiques, en ce qu'elle n'oppose plus le beau et le sublime, mais le *rêve* et l'*enivrement*. Elle ajoute qu'il n'y a pas d'art qui ne soit issu de l'une au moins de ces deux origines. La thèse historique, par laquelle Nietzsche illustre cette assertion, consiste à dire que les Grecs, parce qu'ils furent le peuple artiste entre tous, ont vécu avant tout d'enivrement et de rêve. Bien entendu, il ne faut pas édifier entre les deux états d'âme une cloison que traverseraient aussitôt leurs vivants effluves. Nos ivresses sont déjà mêlées de rêves, qui montent d'elles comme les vapeurs d'un torrent, et pourtant nous sentons dans l'enivrement je ne sais quelle magie plus profonde qui semble atteindre notre énergie la plus intime, quand le rêve flotte seulement à la surface de notre intelligence. L'originalité des Grecs, c'est que dans leur art le rêve imagé se concilie avec l'extase. Toutefois, en peuple jeune et artiste, ils ne se sont pas souciés de donner une définition abstraite de ces états de conscience. Ils les ont personnifiés. Ils en ont fait des dieux.

Ils ont imaginé comme une vivante et divine personne le rêve et la faculté de rêver, et le nom grec de cette

(1) *Geb. de Trag.*, posth., § 158. (*W.*, IX, 210.)

faculté, c'est Apollon. Tous les faits laborieusement réunis par Anselm Feuerbach et Otfried Müller [1], Nietzsche en tirera des arguments pour sa thèse, qui recouvre une métaphysique générale. Il fait voir qu'Apollon est, pour les Grecs, à la fois le dieu des belles apparences et le dieu des rêves et des prophéties. Combien ce rapprochement qu'ils faisaient est l'indice d'un sens psychologique exact ! Pour les Grecs, le rêve dégage avec plus de lucidité la signification totale de notre vie, puisqu'il fait une part moindre aux accidents de l'expérience. Ils sentent que le rêve est l'émanation même de notre tempérament, qu'il le traduit et qu'en ce sens, il prédit notre destinée. Ils savent aussi que le rêve se projette tout en images visuelles. Or, l'état d'âme de l'artiste plastique n'est-il pas ainsi de combiner des images qui traduisent son tempérament ?

On peut donc dire que le sculpteur et le peintre vivent dans un rêve sans fin ; et on peut le dire aussi, du poète épique. Une épopée est une série d'images et comme de bas-reliefs, pareils à ceux qui défilent sur les frises des temples antiques. Avec cette différence que le poète n'a pas besoin du marbre et que, pour suggérer l'image, le verbe lui suffit. Le sculpteur dresse devant nous le marbre taillé, et la force de son sortilège est moindre, puisqu'il y faut des moyens plus matériels. Mais l'épopée, autant que l'art plastique, n'est qu'un moyen magique de nous plonger dans cet état visionnaire où surgissent, devant le regard intérieur, les formes belles. Ou plutôt, ce n'est pas l'artiste qui crée des images, mais il contraint le spectateur et l'auditeur à les créer. La multitude peut lui résister, et sa formule plastique ou verbale rester inefficace. Elle force l'adhésion à la longue. L'art n'a pas pour

---

[1] V. notre *Jeunesse de Nietzsche*, p. 229 sq., 244 sq.

fin de laisser des œuvres que le temps effrite, mais de créer des artistes en tous les hommes, et d'éveiller dans le vulgaire le génie endormi (¹).

Pour la vue, les formes s'inscrivent en contours précis dans l'espace. Elle est le sens de l'individuel, et c'est pourquoi Apollon, dieu de la lumière, passe pour le dieu de l'*individuation*. Otfried Müller avait déjà vu qu'il prescrit de rester dans les limites d'une individualité sûre d'elle. « Éviter les excès », « se connaître soi-même », ce sont là les préceptes apolliniens. Ils enseignent le culte de la personnalité vigoureuse, mais mesurée. Et de même l'artiste grec ne représentait pas des cauchemars affolés et tyranniques ; il modelait des images délicates qui, restant dans leur région de rêve, ne se donnaient pas pour du réel, mais pour des chimères au lumineux contour. La faculté de rêve tout entière des Grecs a eu ce caractère, et de là leur mythologie.

Ainsi Nietzsche établit d'abord par une constatation de fait que l'imagination n'est pas éparse et morcelée entre les hommes. Ou du moins, ce qui émerge par lambeaux dans la conscience individuelle, c'est à peine le liseré externe et effrangé d'une contexture imaginative plus large, dont la trame est une dans le vouloir unique de l'univers. Il y a une vie mentale universelle. De certaines consciences collectives en approchent plus que la conscience superficielle de l'individu. On est fondé, selon cette première croyance romantique de Nietzsche, à parler ici d'une *âme populaire;* et il faudrait dire qu'il y a une *imagination grecque*, non pas seulement en ce sens vulgaire qui consisterait à noter entre tous les Grecs une analogie mentale, mais en ce sens que la pensée de tous les individus de ce peuple serait d'une étoffe substantiel-

(¹) *Die dionysische Weltanschauung.* posth., § 3. (*W.*, IX, 86.)

lement unique. Le rêve grec a été un défilé lumineux de formes belles; et les poèmes d'Homère offrent un exemple de ce rêve, où passent, sans ordre notable, mais en une théorie ondoyante et souple, ces formes radieuses.

Les dieux de la Grèce dont Apollon n'est que le plus brillant, celui qu'on peut détacher de cette file éblouissante à titre d'exemple et de symbole, offrent l'image parfaite de cet idéal d'existence qui surgit dans le rêve grec, et où le vouloir à la fois se déploie et se contient, où la joie est légère et comme dématérialisée. De là ce que l'on appelle *la sérénité* des Grecs. C'est elle que les plastiques grecs font rayonner sur le visage de leurs statues, fantômes lumineux qui, sur un mot du statuaire, émergent de ce Styx bienfaisant où, au fond de nos consciences, naissent nos songes.

Mais plus profondément que l'imagination, il y a le vouloir, unique lui aussi dans l'univers. A vrai dire, c'est cette volonté mobile qui cherche à se fixer en images. Pourquoi? Pour se délivrer. Car vouloir, c'est souffrir. Avoir conscience de souffrir, c'est autre chose que souffrir. La conscience de souffrir est déjà sereine. Preuve certaine que la conscience est l'unique source de joie. Le but dernier du vouloir est donc de se procurer de lui-même une image claire, dans la contemplation de laquelle il se perdrait avec sérénité (1). Ainsi le monde, Schopenhauer l'avait dit avec justesse, est souffrance et lutte et déchirement; mais il est aussi représentation lumineuse déversée sur toute cette souffrance et mirage consolateur. Plus la conscience atteint en son fond ce vouloir qui lutte dans le monde, plus est puissant le charme qui endort l'éternelle douleur. L'art parfait serait celui qui instillerait ainsi un philtre d'en-

(1) *Geb. der Tragödie*, posth., § 136. (*W.*, IX, 193.)

sorcellement jusque dans les veines où coulent les énergies universelles. Mais il faut pour cela un sentiment profond de ce mal qui déchire le monde. Les Grecs ont eu cette désespérante révélation du mal de vivre : ils ont été pessimistes au fond du cœur. Telle est du moins l'interprétation que fait de la vie grecque le nouvel humanisme de Burckhardt et de Nietzsche. La sagesse triste du Silène, qui veut que « la mort soit bonne, mais que mieux eût valu n'être pas né », résume l'enseignement dernier que les Grecs ont tiré de l'existence (1).

Ayant connu le vouloir inassouvi et sanglotant qui pleure dans tous les vivants, les Grecs ont donc subi aussi ce vertige qui saisit les initiés, et qui les pousse à s'abîmer dans la souffrance de cet obscur vouloir. Cet enivrement surhumain, et ce goût de la mort où consiste le sentiment même du sublime, ils l'ont toutefois personnifié comme une force vivante à la fois en l'homme et dans la nature, et ils l'ont appelé *Dionysos*.

C'est ici que se place cette analyse si neuve et qui a tant ajouté à la psychologie religieuse des peuples primitifs et cultivés : celle d'un état d'âme où les Grecs se sentaient possédés par ce Dieu, par le sublime, par un goût de l'anéantissement, où s'abolissaient les limites entre la nature et le moi fragile. Y a-t-il un fait qui nous autorise à penser que les Grecs aient connu cette étrange métamorphose? Nous avons vu que Nietzsche, complétant ici par un chapitre lumineux l'enseignement sur la civilisation grecque donné par Jacob Burckhardt, croyait rendre compte ainsi des grandes névroses collectives qui parfois, en des temps que nous ne comprenons plus bien, s'emparaient de tout un peuple. Le moyen-âge a encore connu ces épidémies nerveuses. Des troupes d'hommes saisis

(1) *Geb. der Tragödie*, § 3. (*W.*, I, 30.)

de la danse de Saint-Jean ou de Saint-Guy erraient à travers les villes, secoués de convulsions rythmées et vociférantes. L'antiquité surtout avait vu, avec plus de fréquence, l'étrange phénomène. De Babylone à Rome, on signale ces fêtes d'une frénésie orgiaque où sévissait une licence de volupté inouïe. Mais nulle part, ces crises nerveuses n'apparaissent avec plus de férocité fauve que chez les Grecs.

Brusquement, sous l'influence des narcotiques, pour lesquels les Grecs ont toujours eu une religieuse vénération, ou parce que l'énergie exubérante du printemps apportait son ivresse dans les effluves de la terre moite et dans les brises chargées de fiévreux arômes, des troupes de jeunes hommes et de jeunes femmes couraient les champs, les vallées ombreuses et les cimes des monts, saisis d'un même besoin de mouvement, de chant, et de sensuelle gesticulation. Couronnés de fleurs et agitant des thyrses, mais barbouillés de suie, de minium, et du suc coloré des plantes, ces forcenés non seulement se grimaient en silènes et en satyres, mais ils se croyaient tels. Ils étaient ivres d'un philtre qui semblait changer leur personnalité. Un ensorcellement les métamorphosait et les faisait retourner à un état à demi bestial. Quiconque les rencontrait était saisi de la même contagion frénétique ou était maltraité par eux comme un profane réfractaire au dieu (1).

La neuropathologie moderne aurait un nom pour ces manifestations, et Nietzsche admettrait ce diagnostic des pathologistes. Mais il pense que cette description médicale a besoin elle-même d'une interprétation métaphysique. Un médecin conclurait à une manifestation

(1) *Das griechische Musikdrama* (*W.*, IX, 40.); *Die Geb. der Tragödie*, § 1. (*W.*, I, 23.)

morbide, à un prodigieux accès d'hystérie contagieuse. Il est sûr qu'il y a là une désagrégation de la personnalité normale. Mais n'est-ce pas la personnalité dite normale qui est peut-être le mal métaphysique et la maladie? Ce que signifie cette frénésie dont le frisson courait à travers les multitudes, c'est que la séparation était abolie entre un moi et un autre moi. Un même magnétisme aimantait, par leur simple rencontre, tous les vouloirs et en faisait une chaîne continue où se propageait la secousse nerveuse et divine. Les mêmes gestes ployaient et faisaient bondir les corps d'un même rythme ; les mêmes cris gonflaient les poitrines. Ces hommes se sentaient redevenus une volonté unique. Pourquoi? parce que leur extase les plongeait ensemble au cœur même de l'effort universel. Identifiés dans un moi unique, ils ne se distinguaient donc plus de la vie universelle. Ils étaient devenus le monstre velu qui hante les halliers, le satyre en qui marche et se meut l'âme des monts, comme elle monte dans la sève des pampres. Il n'y avait plus de différence entre les forces sauvages et l'humanité cultivée. Dans l'homme, la nature retrouvait son enfant. Il avait essayé de se détacher d'elle par l'effort de la pensée; il revenait à elle, secoué de sanglots, de remords, et soulagé de pouvoir pleurer. Alors, la terre épandait ses dons, et les fauves des rochers et du désert s'approchaient avec douceur. Il semblait que la paix de l'univers se fît dans la compréhension de la même douleur universelle. Le voile qui couvre l'indivision primitive des forces se déchirait.

L'homme, ainsi métamorphosé par une révélation magique, est soulevé au-dessus de lui-même. Il ne marche plus, il danse (¹). Il se sent devenu lui-même un dieu pareil à ceux qui surgissaient dans son rêve. Il se

(¹) *Die dionysische Weltanschauung*, § 7. (*W.*, IX, 96.)

transforme en leur vivante image. Il est le marbre de chair où se sculpte leur divine effigie. Il est le rêve fait homme, dans l'enivrement qui anéantit sa personnalité et l'élargit pour y accueillir toute la souffrance du monde. Loin de le diminuer, cette désintégration de son moi superficiel le fait rentrer dans la nature vraie. Névrose ? Oui certes, mais aussi santé rajeunie et plus robuste. La souffrance universelle, une fois accueillie dans la conscience extatique, est sereine ; et l'extase en est déjà l'apaisement. C'est là le secret de cet étrange phénomène qui fait que « des douleurs éveillent de la joie, que l'ivresse exaltée arrache à la poitrine des cris de détresse » (1). Un schopenhauérien seul pouvait descendre jusqu'à ce mystère de *l'état d'âme dionysiaque*.

De quel moyen d'expression toutefois disposera, dans l'art, l'état d'âme trouble et fiévreux où on sent circuler le courant impétueux de l'énergie des mondes ? C'est un secret où nous ne pénétrerons que par la métaphysique de l'art (2). Mais avec Schopenhauer, Richard Wagner et Liszt, Nietzsche croit que les sources d'émotion les plus profondes qui puissent jaillir de notre vouloir, ne coulent que dans la musique. C'est dans les fleuves de la musique, agités de remous redoutables ou de mélodieuses rides, que s'étanchera notre soif anxieuse du divin.

La musique pénètre jusqu'au cœur de notre vouloir, qu'à son gré elle fait bondir de désespoir et de joie, ou qu'elle ploie et immobilise dans la plus languide léthargie. C'est donc le son musical qui offre à l'artiste ce procédé d'incantation par lequel il suscitera en nous l'agitation douloureuse et extatique du dionysisme. Dionysos, dieu de l'ivresse, est un dieu musicien.

---

(1) *Geb. der Tragödie*, § 2. (*W.*, I, 28.)
(2) V. plus bas : *L'illusion de l'art*, p. 208 sq.

Nietzsche a connu dans l'intimité de Richard Wagner des heures de révélation musicale si exquises qu'il a cru avoir comme une expérience directe et sensible de cet état d'âme dionysiaque qui est le privilège des peuples jeunes et ne renaît que dans des âmes douées de l'éternelle jeunesse [1].

Tous les moyens d'expression de la musique ne sont pas également aptes à traduire ces soubresauts véhéments ou ces délicates ondulations en nous de l'énergie éternelle, où baigne notre propre vouloir. Un art d'associer des sonorités qui captivent et maîtrisent notre vouloir, et lui prescrivent sa marche, comme des passes magnétiques gouvernent un hypnotisé, voilà où réside surtout le sortilège du musicien. Son plus puissant moyen d'incantation est l'*harmonie*. Pourtant, même cette dynamique musicale des sons, faite de leur intensité, de leur timbre, de la puissante fusion de leurs accords relève déjà de l'*émotion*. Elle traduit le vouloir pour la conscience réfléchie, bien qu'elle ne contienne pas tout le vouloir. Le *rythme* enfin est déjà une gesticulation, une façon de figurer cette démarche intérieure. Il est déjà symbole, comme la danse des Bacchantes est le signe de leur enivrement, mais non leur état d'âme lui-même [2]. Les émotions naissent ainsi de la musique. Mais elles résident dans cette région intermédiaire où habitent les images. Il s'y mêle de la conscience claire, formulée en paroles. N'emporter de la musique que des émotions, c'est donc n'avoir pas été métamorphosé au-dedans par ce baptême de feu, et n'en avoir pas subi toute l'action profonde [3].

Toutefois la musique d'elle-même s'accentue et se

---

(1) *Corr.*, II, 276.

(2) *Gedanken*, 1870, § 26 (*W.*, IX, 70); *Die dionysische Weltanschauung*, § 6. (*W.*, I, 95.)

(3) *Musik und Tragödie.* (*W.*, IX, 219.)

rythme ; de même elle s'accompagne spontanément de paroles. La parole vivante n'a-t-elle pas déjà un accent, une force, un rythme?

Songeons ici aux résultats que Nietzsche tire de la psychologie de l'art découverte par Schumann et Liszt (1). Nous comprendrons que, pour lui, la parole soit impropre à exprimer l'état d'âme dionysiaque. Toute expression verbale paraît fausse, ayant été déformée par des métonymies et des métaphores construites au service de la faculté d'imaginer. Dans cette grande souffrance où l'homme s'ouvre au sentiment de sa destinée dans l'univers, il balbutie à peine et toute parole lui paraît vide ou vaine. Nous ne comprenons plus bien cet état d'esprit une fois que le langage clair nous a entraînés sur les grandes routes depuis longtemps frayées par l'usage, en vue de nécessités pratiques. Aussi, pour des hommes d'action, la musique est-elle communément inintelligible. Elle vient comme une étrangère, souriante et consolatrice pour quelques-uns ; mais elle parle avec dédain à « l'engeance paresseuse, déplaisante et vorace » des profanes, comme les Muses qui gourmandaient les pâtres de Béotie (2). Quand elle vient toutefois, de lui-même le peuple chante. Il chante, objectera-t-on, des paroles. En réalité ces paroles sont indifférentes. Il ne faut pas les entendre en leur sens logique. Et il serait bon que les artistes prissent ici modèle sur le peuple, car c'est du pur état d'âme dionysiaque que naissent les chansons populaires. Le texte de ces chansons n'est pas composé d'avance pour être illustré par la musique ; le peuple chante, comme l'oiseau, par un besoin profond. Le vouloir vient à sourdre en émotions, qui se traduisent en

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, au chapitre *Franz Liszt*, p. 267 sq.
(2) *Gedanken*, 1870, § 28. (*W.*, IX, 71.)

images, fixées elles-mêmes par des mots. Mais ce jaillissement fluide d'une émotion chatoyante d'images et d'harmonies verbales vient d'une source occulte. Là est le lyrisme primitif, l'*Urlyrik*. Il vient du vouloir commun et de la commune nostalgie des hommes. Il ne s'adresse à aucune intelligence. Les mots qu'il profère n'ont pas de sens. Aucun auditeur ne les comprend, s'il n'est lui-même saisi de la contagieuse émotion musicale. Mais aussitôt que ce vertige l'enveloppe, il comprend et chante le même chant, dénué de sens verbal, devenu intelligible pourtant à son sentiment immédiat. Le plus merveilleux exemple de ce lyrisme primitif, qui soulève en ondes musicales des populations entières, est le *dithyrambe* dionysiaque des Grecs, dont le but était d'exprimer le tout de la nature, l'abolition de l'existence individuelle, la fusion des hommes dans un grand être collectif d'espèce à la fois platonicienne et schopenhauérienne. Une humanité supérieure surgissait dans leur extase collective et cherchait à s'exprimer non seulement par une harmonie véhémente, par un rythme et un accent intensifiés, mais par le symbolisme violent de la danse, par l'éclat somptueux d'un verbe poussé aux limites de l'expression intelligible.

Nietzsche croit différencier ainsi profondément deux formes d'art que l'on réunit sous l'appellation commune et impropre de *poésie*. Il n'y a pas une poésie unique qui serait différente seulement par ses genres. Il faut se garder d'unir sous un même vocable la *poésie épique* et la *poésie lyrique*, sous prétexte qu'elles usent toutes deux de la parole. Arts du verbe toutes deux, elles sont pourtant plus dissemblables que la peinture et la sculpture, dont les moyens matériels diffèrent. Ce qu'il faut voir, c'est l'*état d'esprit* où nous transportent ces deux poésies différentes d'inspiration. Le poète épique, avec des mots, ne

nous transporte que dans un rêve où se dressent de calmes images héroïques ou divines. Le lyrisme, avec des mots, nous plonge dans l'enivrement de la vie créatrice qui bouillonne dans l'univers. Le poète épique, comme le statuaire, évoque des images individuelles, où apparaît notre propre personnalité magnifiée et triomphante (1). Il dit l'idéal que se forme tout un peuple des héros humains destinés à naître dans son sein. Le poète lyrique crie sa joie et sa souffrance. Mais ce n'est pas le moi personnel qui exulte ou se lamente. C'est Dionysos lui-même à sa proie attaché, le vouloir universel déchiré et où vient s'abîmer la volonté individuelle. Homère était l'exemplaire parfait du grand rêveur hellénique, évocateur d'images. Archiloque est le type accompli du grand enivré, en qui la force d'une inspiration jaillie des courants occultes de l'énergie universelle se soulève en ondulations de haine et de joie. Ce n'est pas sa passion personnelle qui éclate dans ses invectives et dans ses protestations d'amour furieux aux filles de Lycambès. Ces explosions sont la passion orgiaque elle-même, qui frénétiquement exulte, et puis s'affaisse de langueur sur les cimes hantées des Ménades.

Ainsi, les Grecs ont connu deux sortes de dieux, deux sortes d'art, deux sortes d'état d'âme. Ces dieux peuvent-ils s'entendre? Ces états d'âme, créateurs d'arts différents, peuvent-ils se fondre? — Apollon, Nietzsche n'en doute pas, est le dieu grec autochtone; mais ce ne fut pas au début le dieu serein et lumineux qu'il fut plus tard. L'Apollon dorien, qui est le véritable, fut le précepteur d'un art rude, d'une éducation rigide, d'une politique cruelle et réfléchie. Il institua une lutte violente,

(1) Anselm Feuerbach, Otfried Müller et Franz Liszt avaient mis Nietzsche sur la voie de cette interprétation. V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 229 sq.

une réaction longue et préméditée contre l'excès de force et de sensualité orgiaque, contre le « titanisme » démesuré, qui vint du dehors et qui, pour les Grecs, constituait le tempérament des Barbares. Dionysos est un dieu difforme, immigré en Grèce du fond de l'Asie. Cette lutte entre l'intellectualité mesurée et le vouloir passionné, constitue pour Nietzsche l'événement capital de la préhistoire grecque.

Elle s'apaisa, mais la réconciliation ne fut jamais parfaite. Tout le monde sait que sur l'un des frontons du temple d'Apollon, à Delphes, était sculpté le cortège de Dionysos. Les dieux asiatiques sont tolérés au siège et dans le sanctuaire des anciens dieux. Mais ce fut à la condition de perdre leur aspect difforme et leur sauvage frénésie. Le breuvage de mysticisme cruel qui empoisonnait l'orgiasme barbare s'atténua jusqu'à devenir un remède violent par lequel on calmait les énergies d'un tempérament ivre du dieu. Apollon, si farouche autrefois, devenait le dieu citharède. Dionysos lui empruntait le calme par lequel il dompte les fauves. Quand il fait son entrée parmi les fleurs, sur un char traîné par des panthères, si l'on reconnaît encore en lui un dieu qui dompte les forces primitives, on ne retrouve plus le dieu déchaîné dans la folie d'une volupté qui crée, mais aussi qui tue. Les Grecs avaient su donner au dieu à demi-bestial des attitudes d'une harmonieuse plasticité. Il marchait dans le cortège des dieux apolliniens comme un des leurs ; et son âme se transformait en apprenant à sourire.

Mais que veut dire cette ressemblance grandissante que les Grecs établissent entre des dieux irréconciliables ? A l'interpréter psychologiquement, Nietzsche n'y peut trouver qu'un sens, et on le devine. C'est qu'entre la faculté de *rêve* et la faculté d'*enivrement*, bien qu'elles soient irréductibles, il y a de secrètes relations. C'est la

plus profonde dissonance en nous et la plus nécessaire. Non certes, les images ne sont pas de la musique ; et les mots ne sont pas des images. Mais, de même que du vouloir émergent les sentiments qui se fixent en gestes, de même, dans l'émotion qui monte de lui, le flot musical roule déjà des images. Inversement, ces images, les mots qui en sont le signe, les évoquent de nouveau avec une *intensité* et un *rythme* qui ont leur musique. Ou comme le dit Nietzsche, dans un langage qui essaie de symboliser cet étrange phénomène mental : Apollon s'approche d'Archiloque assoupi de la léthargie dionysiaque, le touche du laurier sacré, et aussitôt des visions radieuses surgissent dans le sommeil du poète. Des fumées de l'ivresse se dégagent les rêves qui traduisent en images la nostalgie profonde du moi universel.

Il en est déjà ainsi dans le chant populaire et dans le primitif dithyrambe. Mais le lyrisme cultivé des époques tardives, où la part du sentiment conscient et imagé, comme la part du beau langage seront plus grandes, ne renie point ses origines. Homère est séparé de Pindare par tout l'abîme ouvert entre la plastique et la musique : entre eux, il y a les flûtes orgiaques de l'Olympe (1). C'est pourquoi une impétuosité dionysiaque entraîne les images d'une ode de Pindare ou d'un chœur d'Eschyle, et il le faut bien. L'enchevêtrement de la pensée, le remous des métaphores, l'accent oraculaire sont propres à dire un miracle : la transfiguration magique de l'homme et du monde (2). Nous nous étonnons parfois de ce désordre et de cette difficulté du lyrisme grec. C'est qu'il n'est pas destiné à être compris par l'entendement. Le poète parlait dans l'ivresse divine et son délire se communiquait. Les

---

(1) *Geb. der Tragödie*, § 6. (*W.*, I, 47.)
(2) *Musik und Tragödie*. (*W.*, IX, 223.)

mots somptueux étaient des moyens de suggestion, non des signes pour l'intelligence.

A son tour, la musique grecque était comme apaisée par une discipline dorienne. Elle se réduisait à la musique de la cithare. Le son bref et à peine indiqué de cet instrument, les modulations rythmées rigoureusement, y faisaient prévaloir la mathématique et la signification imagée (1). Les Grecs se défiaient de la mélodie continue des instruments à son prolongé et du sortilège de l'harmonie. Des accords simples accompagnaient un chant d'une cadence très accusée, et dans les chœurs eux-mêmes régnait un récitatif chanté à l'unisson (2). La musique grecque, presque toute vocale, ordonnée selon des rythmes précis, tendait d'elle-même à une clarté architectonique apollinienne. En sorte que c'est Apollon qui est devenu, non sans raison, mais par une étrange interversion des rôles, le dieu de la musique, le dieu citharède.

Ainsi, les deux divinités hostiles, chez les Grecs, viennent à la rencontre l'une de l'autre et scellent leur alliance. La musique est l'accompagnement harmonique qui donne de la profondeur à la mélodie du rêve imagé. La pensée lumineuse apaise et clarifie le trouble confus de l'inspiration comme une mélodie qui appelle et groupe les harmonies. Sans cesse des combinaisons neuves se recomposent. Toujours la pensée apollinienne a tendance à se fixer en mythes définitifs, en métaphores immobiles, en dogmes rigides. Toujours l'instinct dionysiaque brise dans son bouillonnement ces formes trop pures et figées ; et après les avoir crevassées et détruites, répand la lave de sa vie nouvelle, qui à son tour se prendra en arêtes cristallisées.

---

(1) *Geb. der Tragödie*, § 2. (*W.*, I, 28.)
(2) *Das griechische Musikdrama.* (*W.*, IX, 50.)

Par couches superposées se succèdent ainsi les *âges* de la civilisation et de l'art. Chacune des couches marque un amalgame nouveau de la croyance acceptée, de la forme admise, de l'imagination fixée, avec la vie novatrice qui sourd des choses, et atteste chaque fois qu'une civilisation inconnue vient d'éclore. Il est ainsi possible de discerner la plus haute des formes d'art et de civilisation que les Grecs aient atteinte, et ils l'atteignirent, dit Nietzsche, dans l'âge de la tragédie athénienne. La *tragédie attique* est cette forme d'art où se pénètrent, par une suprême dissonance, l'état d'esprit apollinien et l'exaltation dionysiaque.

Sur le sens qu'il faut attacher à ce grand fait, l'opinion de Nietzsche n'a pas été constante. Il semble bien que pour un schopenhauérien exact et un wagnérien fidèle, il eût été logique de représenter la naissance de la tragédie comme un grand événement européen, où l'Asie, militairement vaincue, fut victorieuse par l'esprit. Car la tragédie vit d'un principe dionysiaque venu d'Orient et la plastique apollinienne à elle seule n'aurait pas suffi à enfanter des mythes tragiques. Affirmons donc que, dès ses débuts, Nietzsche innove par rapport à Schopenhauer et à Wagner. De brefs aperçus célèbrent la tragédie attique comme une « victoire médique » des Hellènes en matière d'art. Par la tragédie, les Athéniens ont maîtrisé, pour le temps au moins où dura leur suprématie intellectuelle, l'instinct de l'immense, du monstrueux et de l'infini que propage le culte du redoutable dieu d'Asie, Dionysos. Ils ont su accueillir et retenir, dans une forme d'art mesurée, cette inspiration si trouble. Quand cette forme d'art se brisa, « tout le labeur de l'hellénisme sembla dépensé en vain ». Car la religion dionysiaque a fini par submerger le monde, quand elle s'est appelée le christianisme. La prouesse la plus haute de

l'esprit hellénique, il arrive à Nietzsche de le dire dès sa période wagnérienne [1], est d'avoir su arrêter sur le seuil de l'Europe, pendant quelques siècles, ce fumeux mysticisme, immigré de l'Orient. Mais si ce Dionysos lacéré est le précurseur du Christ, combien Nietzsche, son adepte, n'est-il pas lui-même chrétien?

Il est difficile de savoir ce qui fut l'opinion vraie de Nietzsche, au temps où il publiait son livre rempli d'enseignements retentissants et d'arrière-pensées silencieuses. Probablement, comme dans ce qu'il écrivait sur Schopenhauer et Wagner, nous avons ici l'indice d'une pensée qui évolue, et la tragédie à de rares instants a pu lui paraître un boulevard contre le mysticisme au service de la libre-pensée, un socratisme musical non dégénéré.

La théorie de la tragédie athénienne, si chargée qu'elle soit de réminiscences, est le coup de maître du jeune génie de Nietzsche. Elle part des faits historiquement attestés. Elle constate qu'il a fallu la rencontre de trois conditions pour faire une tragédie grecque : 1° Un chœur dionysiaque, 2° un *public* capable de s'émouvoir de cette musique chorale ; 3° une *mythologie* de dieux et de héros, en l'honneur de qui l'on pût célébrer les fêtes d'un mystère religieux.

Bien qu'il se soit méfié du sophisme que lui faisaient faire ses devanciers, et qu'il l'ait nettement discerné, Nietzsche l'a pourtant repris de leurs mains, par respect pour leur autorité : Il a voulu faire sortir la tragédie du dithyrambe, et de quel dithyrambe? Du chant des foules accourues aux fêtes du Dionysos rustique.

Il le lui fallait bien, pour démontrer que tout le pu-

[1] *Die Tragödie und die Freigeister*, § 111. (*W.*, IX, 123.)

blic était saisi de l'enivrement dionysiaque, et que, sans cette exaltation, on n'assistait à aucun spectacle, on n'entendait rien d'intelligible. Ainsi, pour Nietzsche, le chœur à l'origine est à la fois le seul spectateur et le seul acteur. Dans la tragédie, il n'y avait pas d'autre action que celle de ce chœur, faite tout entière de danses et de chants.

Ce chœur étant un chœur de satyres, tous les spectateurs de la tragédie primitive se sentaient redevenus satyres, puisque le chœur seul voit se dérouler un spectacle, inexistant pour tout autre. Il représente la primitive et frénétique troupe qui parcourait la forêt, pleine de son dieu. Il sent aboli en lui, par la même métamorphose, son moi humain; il dépouille sa civilisation comme un vêtement usé. Il se replonge dans la nature et dans l'abîme effrayant de la vie universelle. Il participe pour quelques heures à cette réalité féroce et absurde; et c'est pourquoi il revêt à ses propres yeux cette forme bestiale et comique du satyre ([1]). Le satyre est l'homme que ne corrompt pas encore la connaissance, et qui, dans l'ensorcellement dionysiaque, retourne à sa condition primitive. Il a discerné, sous les formes changeantes des hommes, la vie cruelle, dont ces formes sont les masques successifs. Pénétrer jusqu'à cette vie, saigner avec elle, partager son existence de désir inassouvi et d'épouvante, est une souffrance qui enlève tout usage de la parole sensée : Il ne reste que le cri désespéré.

Mais, encore une fois, prendre conscience d'une douleur, n'est-ce pas déjà l'apaiser? La conscience est sereine toujours. C'est pourquoi nulle douleur consciente n'est sans consolation. Nietzsche pense qu'il arrive à notre regard intérieur l'inverse de ce qui se produit pour notre rétine, quand elle fixe le soleil trop longtemps. La lu-

---

([1]) *Geburt der Tragödie*, § 8. (*W.*, I, 57.)

mière solaire trop violente nous oblige à nous détourner avec de frémissantes taches noires devant les yeux. A force de contempler l'abîme ténébreux de la douleur et de l'épouvante universelle, il se détache au contraire pour nous, sur ce fond de ténèbres, une éclatante et consolante vision. Notre douloureuse ivresse intérieure étincelle de rêves chatoyants et de chantantes paroles.

Le miracle tragique est à présent intelligible. Le chœur n'assiste à aucun spectacle réel. Il est initié par une expérience tout intérieure au mal de la nature, à la souffrance divine de Dionysos; et, tandis qu'il souffre ainsi et s'abîme dans le néant auguste de la détresse universelle, une consolation surhumaine descend sur lui. Par lambeaux, un monde lumineux sort de l'ombre et se précise en vacillantes lueurs. Comme sur un rideau de lumière, Dionysos lui-même paraît.

Devant ce prodige, le chœur exulte; car il voit son dieu. Mais il pleure aussi, parce qu'il voit ce dieu répandre son sang sur la terre sacrée, où tous les êtres le boivent pour en alimenter leur vie. Et, parlant dans cette pitié exaltée, les satyres parlent selon la sagesse. Rien n'est plus sage que d'avoir pénétré jusqu'à la douleur de l'univers, d'en souffrir, de la comprendre et de l'admirer, parce qu'elle est la douleur. Mais ce spectacle est immatériel. La scène vraie de la tragédie grecque est une vision intérieure. Nous sommes transportés par delà le monde des sens, par delà le Styx, dans une autre réalité plus profonde, quand vient à nous Dionysos lacéré, qui a pris sur lui la douleur du monde. Celui qui voit Dionysos a oublié les choses terrestres. Mais bien que cette vision ne se passe que dans les âmes, elle est pareille dans tout le chœur. Le chœur s'est fondu dans un seul vouloir; et c'est pourquoi il chante d'une même voix. Il plonge dans cette nappe souterraine d'un vouloir-vivre commun, et

d'une mémoire commune, qui est la pensée même du peuple. Une même imagination créatrice, présente en tous les esprits, dessine en tous la forme d'un dieu identique (1).

Comment se fait-il cependant que la vision intérieure du chœur se soit matérialisée peu à peu dans un spectacle figuré? pourquoi a-t-elle exigé une scène avec ses décors, des acteurs de chair et d'os, tandis que des rangées de spectateurs se détachaient du chœur pour se grouper sur les gradins, d'où ils considéraient comme étrangers à eux les mouvements du chœur lui-même? Ce fut l'œuvre de l'art. On fit un amalgame savant du dithyrambe primitif, issu de l'inspiration religieuse spontanée, et des cérémonies secrètes qui se célébraient dans les mystères réservés à une élite d'initiés. Dans ces mystères, il fallait convaincre, prêcher, faire l'évidence sensible tout de suite. Nietzsche est au niveau de la science de son temps lorsqu'il conjecture qu'une action sacrée se passait réellement dans les labyrinthes d'Eleusis, avec des effets de scène foudroyants sous un éclairage magique. Ce sont les prêtres qui inventèrent le théâtre, comme une initiation. Pour briser l'ascendant que prenait la prêtrise par ces initiations secrètes, les tyrans sans doute eurent l'idée d'associer la foule entière à des mystères célébrés au grand jour (2). Les Dionysies populaires en formèrent le noyau. Le chœur dithyrambique remplaça la prêtrise pour donner au peuple le frisson dionysiaque. Pisistrate encouragea Thespis. Le procédé théâtral d'Eleusis sortit de son ombre sacrée, et toute la plèbe d'Athènes connut l'ivresse des initiés. Un acte politique du pouvoir civil décida du

(1) V. plus bas la théorie de ce vouloir, de cette mémoire et de cette imagination commune à tous les êtres, au chap. de *La Philosophie de l'Illusion*.

(2) *Vorarbeiten zu den Vorträgen*, etc., § 3. (*W.*, IX, 61.)

plus grand progrès qui eût encore été fait par l'art et par la civilisation d'Athènes.

Pour Nietzsche, le foyer rayonnant de la tragédie, à l'époque de sa pleine force, c'est donc le chœur. Aussi supposait-elle d'autres spectateurs que notre théâtre. Elle n'avait pas le public harassé qui, dans nos grandes villes, le soir, après une morne journée de travail, essaie de stimuler par des plaisirs frelatés ses sens émoussés. A Athènes, un auditoire jeune, et de sensibilité fraîche, surexcité par une atmosphère de fête, aspirait à longs traits le breuvage tragique ; et, comme il lui était offert rarement, il y goûtait chaque fois avec une émotion neuve [1]. Il cédait puissamment à la suggestion lyrique. Il entrait dans le chœur des satyres extatiques ; avec eux, il se sentait transformé, et la vision tragique s'ouvrait pour lui. Mais ce dieu, qui, dans les plus anciennes tragédies, ne se montrait pas sur la scène, qui n'était présent qu'à la vision intérieure, marchait maintenant et parlait dans une forme corporelle.

Pourtant n'était-ce pas une grande transformation que cette présence de l'acteur ; et n'atteste-t-elle pas une décadence de la foi visionnaire des premiers temps ? Non. Car ce que voyait le spectateur, ce n'était pas la marionnette étrange, monstrueuse, juchée sur des cothurnes, avec un masque enluminé, et dont les gestes lents s'accompagnaient de longues lamentations modulées comme la « lection » monotone du prêtre catholique d'aujourd'hui. Cette figure n'est qu'un symbole informe, mais chargé de suggestion. Le spectateur ne prend pas garde à la simplicité barbare du moyen magique. L'antique hallucination religieuse le ressaisit. Le personnage qui surgit semble marcher derrière un voile de vapeur et dans

(1) W., IX, 41.

une région de songe. Il apparaît avec une attitude si résignée dans la douleur extrême, si délibérée dans son consentement à la mort, qu'il fixe à jamais l'idéal qu'on est convenu d'appeler la « sérénité grecque ». Mais cette sérénité était acceptation surhumaine de la douleur, justification profonde de tout l'univers et même du mal. Les dieux prenaient dans l'imagination hellénique cette apparence sereine, pour aider le vouloir des Hellènes à supporter le deuil que leur apportait l'initiation dionysiaque.

Il est né de la sorte, comme l'avait vu Anselm Feuerbach, une œuvre d'art vraiment intégrale, où la musique s'unissait à la plastique, puisqu'elle se traduisait et s'interprétait par des danses, et était illustrée par cette radieuse et vivante statuaire de l'acteur parlant au nom du dieu. Comme dans les temples, où l'apparition sculpturale du dieu se célébrait par des danses et des chants devant les multitudes recueillies, l'architecture enfin fournissait à la scène tragique un cadre et un soubassement (1).

Cette action se déroulait avec une simplicité merveilleuse. Elle ne connaissait pas d'intrigue. L'acteur principal parlait avec de longs intervalles de silence énigmatique. Comment eût-il parlé beaucoup, à travers un porte-voix, et obligé qu'il était de se faire entendre, pendant une journée entière, à vingt mille spectateurs? Mais il proférait, quand il parlait, des paroles d'un pathétique farouche et telles qu'elles semblaient une onde soudaine de sons, inconnue dans ses origines, venue d'outre-tombe, et qui se propageait à l'infini sur la multitude extatique (2). Cette voix disait le destin du héros; et ce destin

(1) *Das griechische Musikdrama.* (*W.*, IX, 37, 42, 43, 52.)
(2) *Einzelne Gedanken*, 1871. (*W.*, IX, 266.)

était simple : il était de souffrir, de donner son sang. Si singulier que cela paraisse aux modernes, la tragédie attique était dénuée d'action. L'action survint, quand naquit le dialogue et, même alors, les actes décisifs se passaient derrière la scène. Le sujet unique de la tragédie la plus ancienne était de dire comment meurt un dieu ; de retracer, en paroles brèves et fulgurantes, quelques épisodes de cette histoire simple et émouvante, afin que le chœur eût l'occasion d'éclater en cris d'adoration, en sanglots, en réflexions d'une sagesse désabusée, qui sait le secret de l'univers. Sur la scène dénuée de profondeur, le spectacle se déroulait comme, sur la frise d'un temple, un bas-relief immobile ([1]).

Comment alors le sujet de la tragédie, fixé par le rite et par la tradition, a-t-il pu changer? Comment Dionysos a-t-il fait place sur la scène à d'autres héros? Nietzsche a appris de Welcker que les héros tragiques sans distinction ne sont que des masques du même Dionysos. Malgré la diversité de leurs noms, ils ne sont que les avatars d'un même dieu, et leur fonction est unique : offrir à l'homme des visions consolantes pour le décider à accepter le mal de vivre. Les cultes différents sont des dialectes par lesquels s'exprime, dans le peuple, une même imagination. Plus tard, les poètes, au gré d'une fantaisie plus individualisée, ont choisi des héros symboliques encore plus différents. Mais de quelque nom héroïque ou divin qu'elle proclame la gloire, toujours la tragédie montre une même attitude divine : et Nietzsche n'hésite pas à utiliser des textes orphiques tardifs, qui n'ont rien eu, sans doute, de commun avec la tragédie, pour affirmer que son sujet unique, c'est le Dieu démem-

---

([1]) *Das griechische Musikdrama.* (*W.*, IX, 48.)

bré et mutilé par les Titans, le Zagreus qui souffre pour donner naissance à l'Univers. Toujours la tragédie enseigne donc un même mystère : c'est que le démembrement du dieu a causé la souffrance de tous les vivants, qu'il est le crime métaphysique éternel.

Par sa lacération, Dionysos s'est transformé en la foule des êtres et des hommes. Les dieux étaient nés de son sourire quand il rayonnait dans sa gloire intacte : les créatures sont nées de ses larmes et de sa douleur, quand il fut déchiré. Mais un jour, selon l'espérance des époptes, le dieu renaîtra; et ce sera la fin du supplice qui a dispersé ses membres saignants. Voilà la lueur de joie qui plane sur le monde et qui fait éclater le chœur en dithyrambes. Un jour le sortilège de l'individuation sera rompu. L'univers retournera à l'innocence et à la concorde d'un unique vouloir. Cette espérance devenue visible est le message et la signification de l'art tragique.

Message redoutable et qui montre combien l'art de la tragédie fut essentiel à la civilisation grecque. Ce qu'il signifie, à le bien prendre, c'est que les dieux de l'Olympe eux-mêmes ne sont assurés d'aucune durée. La philosophie qui émane de l'art tragique les juge et a reconnu leur caducité. Ils sont des rêves tardifs dont les Grecs eurent besoin pour sortir de la trouble préhistoire qu'ils appelaient l'époque des Titans. Mais l'esprit titanique reste vivant, quoique garrotté sous l'Etna. Il renaît plus puissant dans la musique dionysiaque. La tragédie, qui a reconnu dans le fond de l'être une nature sauvage et nue, fixe du regard les dieux, et quiconque a été touché de ce regard foudroyant sait qu'il va mourir. C'est ainsi que Prométhée, dans Eschyle, peut prédire aux dieux leur crépuscule.

L'humanité grecque entière s'engloutit dans ce déclin de ses dieux. Mais jamais civilisation ne sombra dans un

couchant coloré de feux plus héroïques. Une dernière fois les figures de la mythologie hellénique se dorent de la flamme apollinienne et se dressent dans un mélancolique orgueil avant de sombrer dans l'oubli. Ce miracle est dû à la tragédie. Voilà comment l'art conserve les croyances anciennes et, avec elles, les civilisations qui en vivaient. Il est un grand spécifique qui arrête, pour un temps, la dissolution du corps social.

Rien pourtant ne peut enrayer la décomposition inévitable. C'est ce qui apparaît comme certain, dit Nietzsche, si nous songeons que la tragédie, formée d'une rencontre heureuse, doit demeurer un très instable composé. Que l'inspiration dionysiaque y prédomine, elle n'est pas encore la tragédie, mais le furieux dithyrambe. Que la pensée apollinienne l'emporte, elle déchoira, corrompue par l'excès de clarté verbale et logique. Bien que la tragédie soit une, elle a deux styles toujours : un style dynamique et fort, mobile et d'un sombre coloris, le style du chœur, qui se ressent de son origine musicale; et un autre style plus pâle, voisin de l'épopée, et qui s'élève aux régions de l'intelligence claire : c'est celui que parlent les personnages dans leur dialogue. Les poètes tragiques diffèrent entre eux, selon la part qu'ils ont faite au style du chœur ou au style du dialogue. Eschyle, pour Nietzsche comme pour Jules Girard, représente la perfection tragique, parce qu'il est resté très sacerdotal et musical. Ses personnages parlent une langue concise, farouche et lyrique (1). Ses drames les plus anciens sont pleins d'une philosophie qu'il puise dans la force de son

---

(1) *W.*, IX, 65. Mais dans l'*Introduction à Œdipe Roi* (1870), § 9, Nietzsche avait dit : « Sophocles geht auf der aeschyleischen Bahn vorwärts. *Tragisch* ist die Weltanschauung nur bei Sophocles. » Eschyle représenterait encore l'optimisme épique, repris depuis par Euripide. (*Philologica*, *W.*, XVI, 317, 360.)

inspiration dionysiaque. Pour lui, l'unité de l'univers est une Moïra qui siège, comme une justice éternelle, au-dessus des hommes et des dieux. Eschyle pèse dans cette balance redoutable toutes les choses saintes; et il sait qu'un jour les dieux eux-mêmes seront trouvés trop légers. La tragédie est une « transvaluation de toutes les valeurs ».

Il est conforme, non seulement au wagnérisme de Nietzsche, mais à sa préoccupation darwinienne, de chercher à cette supériorité d'Eschyle une explication biologique. Eschyle témoigne par son audace qu'il est un Aryen vrai; mais il prouve par son sens de la mysticité qu'il est un Aryen d'Orient. Sans être un Sémite, il n'a pourtant pas la corruption rationaliste, qui fait des Occidentaux des calculateurs prudents, étrangers au sens du mystère. De ce point de vue, il n'est pas sans importance qu'Eschyle ait choisi pour sujet d'un drame le mythe de Prométhée. Il a voulu que toute civilisation, et la possession du feu qui en est le symbole, fût une conquête humaine; qu'elle fût un mérite, mais un mérite sacrilège. Car les Aryens, à l'inverse des Sémites, croient que le péché ennoblit. Mais de plus, cette faute empiète sur les dieux. L'individu, dans un effort titanique, s'identifie avec le divin. Combien cela est peu apollinien, puisqu'Apollon est le dieu de la mesure et de la connaissance qui nous fait apercevoir notre limite! Combien cela est peu socratique! Tous nos maux ensuite dérivent de cette faute première comme une conséquence légitime. Eschyle le sait. Mais qu'est-ce que souffrir éternellement, auprès de la joie de créer? On reconnaît ici l'esprit des grands philosophes grecs d'Asie Mineure. Eschyle partage la pensée tragique d'un Héraclite et l'applique à la mission du poète. L'art a pour rançon la souffrance. Le génie se dévoue à son œuvre jusqu'à la mort. C'est cette glorifi-

cation du génie artiste et immoraliste qu'il faut lire dans le *Prométhée* d'Eschyle (1).

Pourquoi donc Nietzsche place-t-il Sophocle au-dessus d'Eschyle? C'est que Sophocle est « plus profond, plus intérieur » (2). L'idée centrale de Sophocle, ce n'est plus la certitude d'une justice éternelle, mais cette idée que la justice divine est inconnaissable. Il faut l'adorer aveuglément, bien que mystérieuse. Œdipe, qui devine le secret de l'humanité, est l'homme vrai et le libérateur héroïque. Pourtant les actes où la fatalité l'enveloppe sont interprétés par la conscience grecque, non seulement comme des malheurs, mais comme des crimes. Est-ce juste? Cela est sans doute juste, puisque les dieux l'ont voulu. Il faut révérer leur sentence, même incompréhensible. Voilà pourquoi Œdipe accepte et provoque la souffrance par le pire martyre.

Quelle est la leçon de ce drame profond? Elle est apollinienne d'abord, et enseigne les limites de l'homme. Il ne faut pas vouloir deviner l'énigme du monde; la condition humaine nous l'interdit. Tout ce que peut connaître l'homme, c'est l'étroitesse de cette condition. Une vérité, une sagesse impénétrables gouvernent le monde. Jetons-nous dans la poussière devant elle, avec ivresse. Cette souffrance résignée est l'acte le plus haut que puisse accomplir l'homme; et il faut savoir aimer la fatalité qui nous écrase. Nous valons, non par la force physique ou le bonheur des circonstances qui nous font survivre; mais par la pensée qui accepte la destinée, sans discuter. Œdipe, parce qu'il a su souffrir, laisse derrière lui un sillage de bienfaits; et une moisson salu-

(1) *Die dionysische Weltanschauung*, § 7. (*W.*, IX, 88, 89.) — *Geb. der Tragödie*, § 9. (*W.*, I, 68.)
(2) *Ibid.*

taire germe de sa cendre. La *sainteté* est le nouvel et grand idéal découvert par Sophocle ; et son *Œdipe à Colone* est le premier hymne qui la glorifie. Mais un sombre enseignement dionysiaque transparaît à travers cette lumineuse révélation. Œdipe pénètre au delà de ce que la condition de l'homme permet de voir. Or, on ne force la nature à livrer son secret qu'en résistant à la nature. Le parricide et l'inceste d'Œdipe symbolisent cette sagesse achetée au prix du renversement des choses augustes et de l'ordre naturel. Après quoi, sans doute, il ne reste qu'à subir le châtiment réservé par la nature à ceux qui ont enfreint ses lois. « La sagesse est un crime contre l'ordre naturel (1). » Voilà le sens de ce mythe interprété par Sophocle. La tragédie sophocléenne est un enseignement de l'illusion.

Comment se fait-il qu'un art aussi fidèle, dans son esprit, à la philosophie tragique et aux pures conditions de la beauté, ait pu dégénérer ? Nietzsche ne serait pas étonné que ces mythes qui surnageaient dans l'imagination hellénique, épanouis en admirables corolles tragiques, « se fussent, comme a dit d'Annunzio, refermés quand vint le soir grec, et plongeant sous la surface, n'eussent laissé derrière eux sur les eaux mortes flotter que le parfum de leur mélancolie (2). » Mais ce qui l'indigne, c'est qu'une main sacrilège soit venue arracher de force les corolles vivantes, dont les pétales fanés devinrent le jouet des satiriques. Quel est donc le crime de cet Euripide à qui Nietzsche s'en prend dans deux apostrophes indignées ?

Ce n'est pas à Euripide qu'il en a, mais à l'esprit euripidéen ; de même, ce n'est pas à Socrate qu'il repro-

---

(1) *Geburt der Tragödie*, § 9. (*W.*, I, 68.)
(2) G. d'Annunzio, *Les Vierges aux rochers*. Trad. Hérelle.

chera la décadence de la philosophie, mais à l'esprit socratique. Comme les romantiques dont il sort, Nietzsche estime que la détestable pensée socratique et euripidéenne ne font qu'une même pensée et qui remonte plus haut que Socrate et plus haut qu'Euripide (1). La plus claire lumière qui s'élabore dans notre conscience pour nous orienter dans le réel et dans le dédale intérieur, c'est la logique. Le plus haut éclat qui rayonne de notre pensée peuplée d'images, c'est ce faisceau d'images abrégées que constituent des mots bien sériés. Tout naturellement, les visions apolliniennes, qui se dressent dans la tragédie et se précisent en figures plastiques, en viennent à exprimer par des paroles intelligibles le sens de leur attitude douloureuse. Puis le spectacle s'anime. Le drame met en scène plusieurs personnages. Ils sont aux prises. Ils discutent. Aussitôt, c'en est fait de la grandeur tragique.

Nietzsche signale chez Sophocle déjà cette « fuite » de la musique (2). Ses caractères, sa conception d'ensemble sont musicales ; mais déjà le dialogue prédomine, et le dialogue est l'ennemi du tragique. Dès que plusieurs personnages conversent, commence l'ἀγών des Grecs, la rivalité, mais à coups de langue. La pitié cède le pas à la joie toute rationnelle que donne une joute de paroles. Le héros discute sa douleur, et il ne faut pas qu'il reste à court d'arguments. Ce tour dialogué introduit dans la tragédie quelque chose des mœurs des classes moyennes. Il se fait une sélection des idées, qui est le symptôme d'une sélection sociale. Mais cette sélection a été ici une régression. Une sagesse triviale remplace les paroles

(1) Jules Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, 1869, p. 424, disait aussi d'Euripide : « Curieux, inquiet, plus porté vers la philosophie que vers la religion, il n'a ni la sérénité de Sophocle, ni la profonde émotion religieuse d'Eschyle. »

(2) *Einzelne Gedanken*, 1870-1871, § 208. (*W.*, IX, 264.)

héroïques. Les plus belles héroïnes de Sophocle, une Antigone, une Electre, et son plus douloureux héros, Œdipe lui-même, ne sont pas exempts de cette sagesse plébéienne.

Chez Euripide, ce fut pis. Le dialogue se fit limpide, ingénieux, saisissant de pathétique : il fut une leçon dans l'art de bien conduire un raisonnement, que venaient suivre les rhéteurs de métier. L'abnégation la plus haute et les vertus que jusque-là on croyait réservées à des âmes privilégiées, se justifièrent par des raisons. Alors il n'y eut plus de tragique. Il n'y eut qu'une forme nouvelle de la « sérénité » grecque ; et ce présomptueux optimisme du savoir, qui vient de Socrate, triompha. Il n'y eut plus l'inintelligible fatalité, mais un procès en règle des passions humaines. « Toute vertu naît du savoir », enseignait Socrate ; et tout le théâtre d'Euripide, son disciple, proclamait : « L'art aussi est affaire de science. » Aussi Euripide ne comprend-il rien au mystère de la tragédie ancienne, au caractère énigmatique de ses personnages, à sa langue mystérieuse et forte. Il ne comprend que la passion et l'intelligence. Ses tragédies sont des planches d'anatomie minutieuses, où les mobiles du vouloir sont mis à nu. Cette savante préparation, si conforme au réel, le comédien est tenu de la reproduire en un tableau effrayant de réalité.

Ainsi une pièce d'Euripide est passion saignante, mais analysée avec une science indifférente. Elle n'apaise plus son enivrement par son propre rêve. Car elle ne rêve pas ; elle sait. Elle prémédite ses moindres effets de scène. Cette tragédie est écrite pour distraire la curiosité maladive d'un auditeur blasé. Elle n'espère pas communiquer au public une inspiration divine à laquelle elle ne croit plus. Aussi réduit-elle à presque rien le rôle du chœur, dont le verbiage ne peut que se vider de sens

dans une œuvre d'art étrangère à l'enthousiasme religieux.

La doctrine implicite que nous enseigne la tragédie d'Euripide, c'est qu'il y a une relation entre l'art et le savoir. Or nous ne pouvons jusqu'ici la définir. Et si d'ici à ce que soit découverte cette relation, la science domine, l'art périra. La tragédie ancienne était issue de la musique. Elle périt quand se retira d'elle, par le triomphe du socratisme, le divin esprit musical.

Euripide n'a-t-il pas eu, comme Socrate, son remords tardif? Il est sans doute significatif que ce soit lui qui, au terme de l'évolution tragique, écrive les *Bacchantes*, où il revient explicitement à ce motif des Dionysies, demeuré le thème latent de toute tragédie [1]. N'est-ce pas un aveu au sujet de l'impossibilité de sa tentative? Il a peut-être voulu confesser qu'on ne peut écrire une tragédie avec du savoir. Le plus impassible raisonneur est donc, à son heure, saisi du vertige divin, et y laisse sa vie, comme Penthée déchiré par le cortège orgiaque. Par malheur, au moment où Euripide se ravise, déjà sa tentative a porté ses fruits. Il est né de lui un art nouveau, où brillent la sagesse des petites gens, le dialogue subtil, la finesse psychologique habile à nuancer délicatement les mouvements de l'âme et à individualiser les caractères; mais c'est un art qui ne ressemble pas à la tragédie. Les poètes qui révèrent en Euripide leur maître, ce sont les poètes de la *Comédie moyenne*. Ainsi mourut la tragédie antique.

---

[1] Jules Girard, *op. cit.*, au chapitre sur *les Tragédies dionysiaques*, p. 395, avait déjà dit : « On ne peut assurément chercher [dans les *Bacchantes* d'Euripide] une image exacte des premiers drames qui avaient mis sur la scène les aventures du dieu de la vigne et des mystères. Toutefois l'esprit chercheur d'Euripide aimait à innover par l'exploration du passé... C'est d'ailleurs une des évolutions de l'art de retourner à certains moments vers ses débuts... »

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE DE LA TRAGEDIE OU LE DRAME WAGNÉRIEN

Dès sa première philosophie, Nietzsche conçoit l'art comme un effort de l'humanité pour mieux s'adapter à l'existence dangereuse que lui fait l'univers. La révélation *dionysiaque*, le sens tragique des choses vient aux hommes du contact avec l'effroyable réalité. La transformation *apollinienne*, que nous en faisons, est une méthode d'illusion qui nous console et nous aide à vivre au milieu de cette réalité sanglante. Il y a péril de mort, pour une civilisation, à n'avoir pas ce sens profond du réel et à ignorer la consolation unique par laquelle un peuple peut garder son courage intact, une fois qu'il a vu de près la face tragique de l'univers. Comment parer à ce danger ?

Nietzsche ne croit pas que le pressentiment dionysiaque de la douleur universelle puisse jamais se perdre. Toutefois, il peut rester latent. Il n'éclate en floraisons d'art qu'une fois en dix siècles. La grande vérité que Nietzsche annonce, c'est que la tragédie de Richard Wagner est une telle Renaissance de l'œuvre d'art tragique, où se reconnaît le symptôme d'une régénération des âmes. Ce fut la conclusion de son livre sur la *Naissance de la Tragédie*. Il la reprendra encore dans sa IV[e] *Intempestive sur Richard Wagner à Bayreuth.* Avec quelles réserves secrètes et

quelles modifications ? Nous aurons à le préciser. Des fragments nombreux et publiés après la mort de Nietzsche relient les deux ouvrages et montrent à l'œuvre une critique préoccupée de construire une philosophie de l'art.

Pour l'instant, des antithèses brusques, de courts tableaux ramassés en aphorismes, des projections successives et changeantes sont chargés de nous faire pressentir le vrai. D'abord, au lieu de l'abîme mystique où se consomme, dans des brumes glorieuses et sanglantes, le sacrifice de Dionysos, voici que se découvre le décor factice d'un art de salon, l'Opéra de la Renaissance florentine depuis 1580. Instantanément, l'évidence se fait et une tristesse descend sur nous. Nous concevons comment la musique peut être détournée de sa destination. Nos oreilles sont frappées d'un chant plus parlé que musical (1). Il substitue aux harmonies complexes où en était arrivée la musique religieuse du XVIe siècle, une monotonie que l'on croit grecque, mais qui laisse saisir tout ce que le poète dit à l'intelligence de l'auditeur. Nul signe plus certain de décomposition prématurée. Nul moyen de dire plus clairement que l'on considère la musique comme faite pour les non-musiciens, pour l'auditeur ignorant, dont on sollicite par des artifices oratoires l'émotivité facile, ou par des effets de virtuosité la sensibilité blasée. Dans les premiers opéras, le rideau se lève sur de pures pastorales. Schiller enseigne à Nietzsche

(1) V. un récit plus historiquement détaillé dans *Einleitung zu den Vorlesungen über Sophocles' Oedipus Rex*, § 7 (*Philologica*, t. I, 315 sq.). Les trois sommets que Nietzsche distingue dans la musique florentine sont Vincenzo Galilei, qui risqua des compositions à une voix unique; Jacopo Peri, dont la *Dafne* et l'*Eurydice* sont les premiers drames en *style représentatif;* Claudio Monteverde, qui recrée la richesse orchestrale, mais subordonne l'harmonie et le rythme à la parole, c'est-à-dire à l'émotion.

comment il faut interpréter le goût de la bergerie dans une société rassasiée de luxe et de corruption. Cette nostalgie de l'innocence signifie l'élan de l'âme vers un temps où l'art était spontané. C'est une *sentimentalité* noble, mais où il faut lire un aveu d'impuissance ([1]). Toutes les âmes étrangères à l'art conçoivent l'art comme une idylle : elles suppléent par un sentiment moral à la pénurie de leur émotion artiste. Nous imaginons alors un état de primitive pureté, où nous nous reportons par le rêve. Nous ne sommes plus naturels ; mais nous avons le culte de la nature ([2]). Or, toute initiation au sentiment de l'art vrai consistera toujours à nous dépouiller de tout ce qui est appris, de toute science, de tout ce qui, étant culture, se trouve à l'opposé du spontané. C'est le sens de ces images d'idylle évoquées par les premiers opéras ; et aussi de cette prédilection pour les mélodies populaires, dont nos opéras sont comme un tissu. Le peuple nous apparaît, à nous qui sommes surchargés de civilisation, comme une grande force naturelle et naïve. Voilà pourquoi nous aimons son émotion traduite dans un chant qui jaillit d'une âme sans artifice. Nous n'avons plus de sentiment populaire, mais, comme le disait Schiller, un regret de ce sentiment. Il y a, dans notre musique, trop d'analyse de ce regret, et des exclamations trop passionnées. Encore cette sentimentalité nouvelle prépare-t-elle notre purification. Cette musique sentimentale de la Renaissance ne parle pas encore le langage tragique ; mais, comme une longue lustration préalable, elle prédispose les hommes à entendre ce langage.

Par la vertu nouvelle qu'elle enseigne, elle nous rend capables de comprendre les âmes de fière et de pure

---

([1]) *Geburt der Tragödie*, posth., § 170-172. (*W.*, IX, 239-240.)
([2]) *Ibid.*, § 179. (*W.*, IX, 244.)

noblesse. Le grand opéra et la tragédie des Français, qui en émane, glorifient les moments héroïques de l'âme humaine. Par malheur, l'analyse rationnelle s'en empare. La tragédie française, comme la tragédie euripidéenne, dégénère en une casuistique où la générosité se prend aux filets des devoirs contradictoires. Enfin, chez Shakespeare, ignoré un siècle et demi de l'Europe continentale, reparaît le don tragique. Remarquons qu'il nous est presque impossible de goûter les représentations qu'on nous donne de lui, tant elles nous paraissent affaiblir et adultérer la profondeur shakesparienne. Mais essayons de le lire : une modulation monotone et pathétique, où nous retombons gauchement, fera chanter en nous l'émotion dont nous sommes saisis. C'est dans un sentiment d'élévation que nous approchons le mystère dont s'embrument les figures et les moindres paroles ; et c'est le même récitatif qui module le discours amplement cadencé des personnages de Schiller. Une suggestion musicale peu à peu nous saisit : c'est la pensée toute mélodieuse des drames schillériens, et qui flottait sur un état d'esprit musical. Déjà Schiller conçoit la destinée périssable des belles choses. Et déjà il s'élève à cette notion de l'idylle héroïque, où devait s'incarner la poésie nouvelle : l'idée de la sérénité réalisée dans une vie ardente et forte ou dans une audacieuse pensée, un drame qui ne nous mène pas à une Arcadie close sans retour, mais qui après une vie de labeur sanglant accueille dans la vie divine le héros Héraklès, vaincu sur la terre, et immortel. L'idéal et la vie seraient réconciliés dans une telle poésie.

Gœthe et Schiller, conciliant la tragédie française et le drame shakespearien, fixent d'un regard, où passe toute leur âme nostalgique, l'horizon sur lequel émergent les linéaments d'une nouvelle tragédie grecque. Ils ne l'ont

pas approchée : le socratisme, l'esprit optimiste de la philosophie des lumières, ont été en eux trop puissants. Eux disparus, nous restions sans guides dans cette civilisation moderne, si sèche, si « sablonneuse ». Mais voici qu'un ouragan emporte cette poussière morte. Une vision paraît, pour la description de laquelle Nietzsche a recours aux plus riantes images du rêve romantique : une île fortunée, une oasis de verdure vivante et traversée de souffles surgit. Au milieu, une grande figure est assise, méconnue encore, mais que son extase ravie et douloureuse montre attentive au chant lointain qui dit l'origine toute existence finie : *Wahn, Wille, Wehe,* l'Illusion, le Vouloir-vivre et la Douleur : c'est la Tragédie wagnérienne. Nietzsche laisse son attention se fixer sur les formes qui se succèdent dès lors sur l'écran intérieur. Puis, par réflexion, il remonte aux sources psychologiques de son admiration.

Qu'est-ce donc que nous éprouvons, quand s'ouvre devant nous un spectacle tel que le III[e] acte de *Tristan et Iseult* ? Tristan est couché sur son lit de douleur, percé d'une blessure que rien ne refermera. Déjà il touche aux ténèbres. L'air de flûte d'un pâtre rappelle des limbes, où déjà elle s'enfonçait, sa vie épuisée de tout le sang qui a coulé dans sa lutte contre les puissances vieilles de la coutume. Avec la double vue des mourants, Tristan, avant son fidèle Kurwenal, voit accourir le navire de l'amante lointaine et battre aux vents son pavillon. Quelle sorte de bonheur peuvent donc attendre encore Tristan et Iseult? Si la séparation est à la fois la seule douleur et la plus inévitable fatalité, comment en avoir raison ? On le peut, mais c'est par la mort. L'air de flûte qui, tant de fois dans le drame, a annoncé le désastre, c'est donc un présage mortel qu'il apporte.

Tristan, quand il s'éveille, ne sait dire que le vide d'une existence déserte comme la mer, tant que n'émerge

pas à l'horizon la voile attendue. Sa vie n'est plus que cet élan de l'âme vers une union que la mort seule peut consommer. Et à coup sûr le navire vole sur « les fleurs des vagues ». Iseult accourt dans une mortelle anxiété, mais c'est pour recueillir sur les lèvres de Tristan une vie qui déjà retourne au vouloir éternel, et pour serrer, dans ses bras défaillants, un corps déjà transfiguré par la mélodie des mondes.

A entendre se dérouler comme une phrase mélodieuse unique, cette musique du IIIe acte de *Tristan*, qui ne sentirait une totale commotion de l'esprit, de la sensibilité et du vouloir? Comment supporter, dans notre fragile enveloppe, et sans fondre de tous les délires, cette clameur qui monte de la nuit infinie? Assurément, celui qui a écrit cette musique, l'oreille appuyée au cœur qui bat sous la surface visible des choses, a entendu passer la fureur de vie qui anime l'univers, « soit comme une mugissante cataracte, soit comme une poudroyante vapeur répandue dans toutes les artères du monde créé » ([1]). Comment une telle œuvre a-t-elle été enfantée sans tuer son créateur? et comment peut-elle être entendue sans faire mourir?

C'est qu'au moment où éclatait notre conscience distendue par l'émotion, où nous étions pâmés sans souffle et reliés à l'existence par le plus faible lien, notre regard s'est fixé sur la vision colorée qui surgissait de cette émotion. Tristan seul et son triste chant nous emplissaient : *Sehnen! sehnen! Im Sterben mich zu sehnen, Vor Schmerz nicht zu sterben!* » Certes, notre état d'âme était celui du héros dont toute la vie se concentrait dans cette languide impossibilité de mourir, quand déjà notre âme frappait aux portes éternelles.

([1]) *Geburt der Tragödie*, § 21. (*W.*, I, 148.)

Mais l'image de Tristan nous empêchait de songer à notre destinée propre et à celle de l'univers. Notre pitié, si douloureuse pourtant, nous sauve, non de la conviction, mais du spectacle intérieur qui nous montre la perdition éternelle de tous les vivants et de nous-mêmes. Au-dessus de cet océan de sons, où déferlent les vagues furieuses du vouloir-vivre, se lève, comme une buée transparente et délicate, l'image de Tristan et d'Iseult. Il semble que nous ne devions avoir les yeux emplis que de leur groupe tragique, et n'entendre plus que leur balbutiement immortel.

La musique, comme l'avaient pensé Berlioz et Liszt, colore donc seule les images et fait seule l'éloquence des paroles. Mais cette image parlante, et capable de nous toucher d'une pitié qui nous enveloppe nous-mêmes et le monde, n'est qu'une ruse de l'art, au service de la nature, pour nous préserver de cet anéantissement orgiaque où le moi, arrivé à la limite de ses forces, allait sombrer. C'est sur l'Enfer du Dante que nous nous penchons ; et sans le secours de Virgile, nous n'échapperions pas à un mortel vertige [1]. A ce signe, Nietzsche reconnaît que la tragédie antique est ressuscitée.

Si on analyse la grande impression qui nous a imposé cette enivrante certitude, voici ce que l'on trouve. Pour que naquît la tragédie grecque, il avait fallu trois conditions : 1° l'*état d'âme dionysiaque* ; 2° une *faculté mythologique* encore intacte; 3° un *auditoire artiste*, capable, sans raisonnements moralisants, de goûter dans une contemplation mystique, une joie remplie d'horreur, mais héroïque. Pour Nietzsche, cette triple condition est remplie par le drame de Wagner.

Il n'a pas été sans préparation. Dans cette vision tra-

---

[1] *Geburt der Tragödie*, posth., § 185. (*W.*, IX, 254.)

gique qui fait pénétrer notre regard par-delà la surface éblouissante ou misérable des choses, jusqu'à l'immense remous tragique où elles s'abîment, nous reconnaissons l'esprit même de la philosophie allemande. Son idéalisme critique, son audace phénoméniste, la sincérité de son pessimisme, voilà la tempête qui a balayé devant nous la poussière des concepts morts et le faux mirage de l'ancien pessimisme. Il est apparu que la philosophie est d'abord un remède, une destruction préalable. Il faudra réfléchir à ce résultat. Cette émancipation acquise, l'œuvre de la musique allemande a pu commencer.

1° *L'état d'âme dionysiaque.* — La musique seule a pu nous donner à nouveau le frisson de Dionysos. Le choral de Luther fut comme le premier appel dionysiaque dans l'épaisse forêt de l'inculture moderne. Au milieu de notre civilisation toute verbale, préoccupée de penser et de parler juste, c'est elle qui nous enseigne les justes émotions et la direction juste du vouloir. Essayons de saisir fortement cette notion que se fait Nietzsche du rôle salutaire et vital de la musique. Il lui apparaîtra plus clairement à mesure qu'il se dégagera des réminiscences pessimistes. Il y a deux instincts extrêmes : l'extrême *dionysisme* et l'extrême *apollinisme*. La pure exaltation orgiaque, qui brise les limites de la conscience personnelle, ne peut aboutir qu'à l'abdication bouddhiste devant la vie. La pure clarté de l'esprit ne peut être que l'esprit de calcul au service du vouloir pratique, le don d'organiser pour de longues échéances. C'est cet esprit qui enfanta le réalisme romain, dont Nietzsche ne parle jamais, à cette date, qu'avec l'antipathie de Franz Overbeck (¹).

L'esprit de la musique est dionysisme pur. Elle plongerait l'âme dans une si mélancolique et voluptueuse

(¹) *Geburt der Tragödie*, § 21. (*W.*, I, 145.)

léthargie, que nous n'en sortirions jamais. Avoir reconnu, par cette intuition enivrée, l'essence éternelle des choses, c'est se trouver impropre à l'action pour toujours. L'entreprise des Grecs a été d'essayer un croisement, un compromis instable, mais pur. Ils essaient d'allier l'esprit musical et l'esprit de clarté, de joindre la pure et ascétique abnégation au vouloir actif. Ils ont fondé une civilisation organisée, mais capable de rêve artiste. Ils ont su affirmer la vie, pourvu qu'elle fût consolée par la vision du beau. La tragédie atteste cette émouvante réconciliation.

2° *Le mythe tragique.* — La tragédie wagnérienne restaure ce compromis de la vie et du rêve. Par là elle rejoint la tradition grecque. Avec audace Nietzsche conteste que Wagner ait commis la faute d'asservir la musique à une parole ou à une image. Chez Wagner, comme chez Liszt, il n'y a vraiment qu'une musique absolue, une flamme qui dévore toutes les réalités finies et à plus forte raison ces médiocres aliments de papier, les *librettos* des opéras latins. Dans le grand passage de la *IX*e *Symphonie* de Beethoven, où éclate l'*Hymne à la joie* de Schiller, les paroles du poème se perdent dans l'ondulation lumineuse et sonore de cette allégresse musicale. Le musicien a voulu la tempérer par la douceur plus persuasive de la voix humaine (1). Mais c'est de la musique même que se lèvent des formes parlantes. Sur un tissu translucide se dessinent des figures, qui disent les relations des vivants avec le monde. De la mélodie surgissent des attitudes changeantes qui disent un drame ; à travers les harmonies transparaît la structure des complexités intérieures. Les caractères paraissent illuminés du dedans, comme Gœthe le disait des personnages de Shakespeare. Ce qu'ils

(1) *Musik und Tragödie*, posth. (*W.*, IX, 221.)

nous révèlent, c'est la destinée de toute vie. Et nous voyons se faire et se défaire sous nos yeux, comme une trame, l'existence des hommes. Comment serait-ce possible, si ce n'est en des formes d'une généralité humaine intelligible à tous, tracées par une imagination aussi universelle que le vouloir qu'elles traduisent ?

La vision intérieure qui se lève de cet abîme douloureux et mouvant, la révélation musicale, doit couvrir toute cette large surface imagée. La mythologie seule fournit ces images immenses. Seule elle extériorise l'âme collective du peuple. Elle est l'image que se fait un peuple de lui-même, quand il s'aperçoit sous un aspect d'éternité. Seule elle dit des vérités indépendantes du siècle, dans une langue que n'a pas corrompue le procédé analytique de la conscience claire (1). Seule elle conte l'éternel récit du héros en butte à d'infinies souffrances, et qui périt, après une vie de luttes forcenées, parce que le lot de tout héroïsme est, disait Schopenhauer, de gaspiller glorieusement une grande âme. Est-ce là une consolation ? C'en est une, comme la dissonance en musique a encore sa douceur. La destinée tragique de tous les êtres peut être accompagnée de volupté, s'il apparaît que la vie qui se joue de nous tous, n'a pas de plus funèbre et de magnifique éclat que dans les feux que jettent les plus hauts d'entre nous à l'heure de mourir.

Le peuple allemand dispose-t-il d'une mythologie remplie de cette inspiration héroïque ? Autant demander s'il est musicien. Car un peuple musicien invente ou retrouve les mythes qui attestent sa prédestination.

Que nul ne croie que l'esprit allemand a perdu à jamais sa patrie mythique, alors qu'il perçoit si distinctement les voix des oiseaux,

---

(1) *Geburt der Tragödie*, § 23, 24. (*W.*, I, 163, 167.)

qui lui content le récit de cette contrée natale. Un jour il se réveillera dans toute la robustesse matinale qui suivra son long sommeil : alors il tuera des dragons, il anéantira les nains astucieux, il éveillera Brunhilde..... et le javelot de Wotan lui-même ne pourra lui barrer la route (1).

Si le mythe garantit seul une civilisation autochtone, parce qu'il y a un lien entre le mythe et la coutume, entre le peuple et l'art, entre la forme de la tragédie et la forme de l'État, on peut assurer qu'une civilisation germanique, épurée de tout ce qu'elle contenait de latin, naîtra du mythe ressuscité et enfin compris, que nous offre la tragédie wagnérienne.

3° *L'auditoire artiste.* — Toutes ces métamorphoses seraient vaines, si elles ne trouvaient un esprit public lui-même régénéré. La musique fait toujours appel à un esprit purifié. Ce fut le sens des pastorales musicales et des affabulations héroïques par où avait commencé l'opéra italien et français. Elles marquent un retour aux sentiments de la nature, un sentiment plus noble de la grandeur et de la petitesse humaine. Une satisfaction de pureté, une compassion nouvelle pour la destinée des hommes, accompagnent de leur émotion le premier drame musical. Le drame wagnérien recueille cette émotion et l'exalte jusqu'à sa limite. Il pousse à bout la pensée latine (2). Il éveille en nous à la fois le pathétique qui vient d'un sublime sacrifice, et l'attendrissement qui nous saisit devant l'état de nature restauré. La musique wagnérienne nous enseigne que le fond des choses est vouloir mouvant, cruel, puissant et voluptueux, et quiconque s'y

---

(1) *Geburt der Tragödie*, § 24. (*W.*, I, 170.)

(2) *Geburt*, posth., § 186 (*W.*, IX, 254). C'est la vérité même. Nietzsche, après l'avoir aperçue, l'efface pour complaire à la teutomanie momentanée de Wagner. Nous rétablissons ici sa pensée vivante et sincère.

plonge est reporté comme à l'aube primitive des choses, et en arrière de leur naissance. Le *mythe* enseigne que les hommes sont meilleurs que cette vorace et monstrueuse nature. Certes, ils tombent dans l'embûche que leur prépare l'astuce des forces naturelles ; mais, à force d'héroïsme pur, ils réparent leur erreur, et montrent qu'ils descendent d'une façon imméritée dans la perdition. L'idylle héroïque est restituée par l'affabulation imagée qui recueille un contenu pathétique dans une forme belle ; et ce qu'il y a d'émotion encore trop morale et intellectualisée dans ce spectacle se transfigure en pure contemplation par la musique.

Alors, c'en est fait du spectateur moralisant et vulgaire, mais aussi de la critique dissolvante, du caprice blasé des classes riches. La tragédie de Wagner ne se conçoit que dans l'extase. Nous ne pouvons plus raisonner, puisque la tragédie parle par images fulgurantes et non par idées générales. L'idée de la destinée tragique promise à tous les vivants ne nous est plus enseignée dans des dialogues subtils guidés par un raisonnement socratique ou français : elle surgit dans un *mythe*, c'est-à-dire dans un abrégé de pensées où sont enfermées, comme en bouton, les formes de pensée qui s'épanouiront plus tard à la conscience raisonnante. Ce que nous voyons, c'est un raccourci, miraculeux d'aspect, mais qui contient, sous le symbole du miracle, les faits éternels que la raison retrouvera.

La musique aussi est un enseignement vivant et symbolique. Dans le torrent mélodieux qui passe, se font et défont incessamment les constructions rythmiques. Un reste de sentimentalité pleure dans l'accompagnement harmonique, qui enveloppe l'éclosion et la chute des rythmes. Si un rayon de réflexion moralisante plonge jusqu'à ces profondeurs, c'est pour faire apparaître comme

lointaine et irréalisable la pensée que l'œuvre exprime. Mais déjà aussi, dans cette mélodie où elle vogue, la sensibilité touche incessamment aux dernières certitudes ; et elle est baignée de musique comme d'une mer, qui serait le réceptacle de toutes les formes de vie. Le miracle accompli dans l'âme du spectateur par la vertu de la musique et du mythe, a ressuscité la tragédie grecque (1).

A peine Nietzsche propose-t-il une dernière modification dans la structure de l'œuvre nouvelle. Dans sa fureur de dompter l'instinct intellectuel, il veut éliminer du drame toute la partie verbale, dernier résidu de tragédie française et de grand opéra. L'action du drame, ou plutôt la passion tragique où succombe le héros, doit être intelligible par les seules attitudes sculpturales qui la miment. Chanter des paroles dialoguées, quel contresens, souligné cent fois par les plaisanteries populaires! La voix humaine seule est requise. Non certes la voix de l'individu ; et le chanteur qui se prélasse sur la scène, la face distendue par le chant, est un spectacle répugnant. Seul le chœur doit chanter, et il convient de le réintégrer dans l'orchestre invisible, auquel il ajouterait sa masse vocale, avec tout ce qu'elle dégage d'émotion humaine.

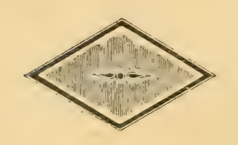
Après tout, n'est-ce pas là ce qu'avait prêché Schiller ? « Le chœur aide à produire la poésie », disait la préface de la *Fiancée de Messine*. L'émotion dionysiaque, qui, à son moment culminant, éclate dans le chant, fait par elle-même surgir, comme chez les Grecs, la vision extatique. On peut tirer du *Tristan* de Wagner, si parcimonieux de paroles, le schéma d'un *mimo-drame* encore plus pur, tout voisin de la symphonie à programme de

---

(1) *Geburt*, § 16, 23. (*W.*, I, 116, 160.) — *Musik und Tragödie*, posth. (*W.*, IX, 213, 227, 240.)

Berlioz et de Liszt. Le drame antérieur à Eschyle a dû être ainsi un chœur qui ne dialoguait point, et chantait seulement, en de rares paroles, que l'on pourrait encore réduire, son émotion mystique [1]. La corruption par le socratisme a été si grande, qu'on ne saurait exagérer les précautions archaïques. Il s'agit de reconstruire l'esprit par le dedans ; de le replonger dans ses origines, de redevenir des primitifs. Wagner est l'artiste qui, en nous rendant la notion de l'idylle héroïque, nous a refait cette âme d'enfants sublimes.

[1] *Geburt*, *Einzelne Gedanken*, posth., § 184, 186, 188. (*W.*, IX, 252, 255, 256.)



CHAPITRE III

LA QUERELLE SUR LA TRAGÉDIE GRECQUE

Peut-être suffit-il d'avoir signalé la formule où aboutit le projet de la réforme nietzschéenne de la tragédie pour faire apercevoir aussi le sophisme historique où Nietzsche s'enfonçait. Quelle improbabilité que l'idée de Schiller, sur l' « idylle héroïque » toute moderne et savante, issue enfin d'un art décoratif d'essence poussinienne, pût traduire l'esprit de la tragédie grecque la plus ancienne?

I. — Les premiers pamphlets de Wilamowitz-Moellendorf.

Il faut donc accorder sans phrases que Wilamowitz met à nu le défaut foncier du livre de Nietzsche. La doctrine wagnérienne sur le rôle privilégié de la musique; la doctrine schopenhauérienne sur la primauté du vouloir, ce sont là les composantes principales ou les plus visibles du livre sur la tragédie : Wilamowitz les discerne très nettement. Le postulat tacite de Nietzsche est que ces affirmations, où se cristallise pour un temps la pensée allemande du xixe siècle, sont des vérités éternelles. Elles doivent donc être vraies aussi des Grecs; et la musique grecque a dû glorifier la douleur intérieure des mondes, parce que telle est, selon Nietzsche, la fonction de toute musique. Ici, l'érudition historique a dû

protester. La méthode prescrit de chercher à expliquer les faits par les conditions où ils sont nés. La beauté grecque a pu naître indépendamment des principes par lesquels Wagner a défini pour lui-même, aux heures d'enthousiasme, la valeur de sa propre musique [1].

Dans la grêle des banderilles inutilement dépensées par Wilamowitz et qui glissent sur la croupe robuste du Dionysos tauromorphe décrit par Nietzsche, il y en a quelques-unes aussi qui s'enfoncent dans la chair. Les emprunts à Otfried Müller, le retour au syncrétisme creuzérien sont dénoncés non sans justesse [2]. Il y a un danger réel, comme le signale Wilamowitz, à vouloir tirer de la poésie chorique primitive, dont il ne nous reste que de si rares fragments, des inférences sur la tragédie la plus ancienne. Il est vrai aussi que Nietzsche, pour sa conjecture, reprise de Creuzer, sur un mystère mimé de la Passion de Dionysos [3], fait état de quelques textes orphiques tardifs sur Dionysos Zagreus. Mais personne aujourd'hui ne conteste que les cultes orgiaques de Dionysos n'aient célébré la mort et la résurrection du dieu. Il est facile de plaisanter sur les avatars que Nietzsche fait subir à ce dieu lacéré. Et comment en effet concevoir que ce premier héros de toute tragédie, Dionysos, ait pu être remplacé par Electre ou par le roi Xerxès [4]? Le problème est obscur sans doute. Nietzsche n'a fait que le reprendre des mains de Welcker. Des conjectures récentes, si elles le résolvent, n'ont pu que le résoudre dans les termes où l'a posé Nietzsche.

Telle est la force dont nous saisit la pensée nietzschéenne, qu'elle entraîne son ennemi jusque dans le sillage de ses erreurs. On est à peu près unanime aujour-

---

(1) Wilamowitz, *Zukunftsphilologie*, I, p. 8.

(2) *Ibid.*, p. 10, 19. — (3) *Ibid.*, p. 22. — (4) *Ibid.*, p. 23.

d'hui à ne plus admettre que la tragédie attique sorte du dithyrambe rustique; et de toutes les thèses de Nietzsche, c'est là, sans doute, la plus vieillie. Mais le dithyrambe grave, que Wilamowitz alors prétendait ne pas connaître, il a contribué plus que personne depuis, à l'exhumer des documents informes qui en attestent l'existence (1). Sur ce point, ses travaux ultérieurs marquent une concession notable à Nietzsche; et on serait tenté de lui reprocher seulement de ne l'avoir que trop suivi.

Il reprend incontestablement l'avantage, quand il incrimine les appréciations de Nietzsche sur Euripide. D'Eschyle à Euripide, comme d'Aristophane à Ménandre, il y a toute la distance qui sépare les deux grands styles grecs : le style de Phidias et de Polygnote et le style de Zeuxis, d'Apelle, de Praxitèle et de Lysippe. Ceux-ci, derniers venus dans une génération qu'ils côtoient et prolongent, construisent, avec d'autres ressources, une autre beauté, admirable à sa façon immortellement (2). Les menues incorrections de chronologie que Wilamowitz objecte à Nietzsche ne pèsent rien auprès de ce reproche fondé de partialité incompréhensive.

Il faudra toujours regretter que Nietzsche ait cru à la légende des rapports d'Euripide et de Socrate. Platon et Xénophon auraient-ils oublié d'en faire mention, s'ils avaient existé? Peut-être faut-il attacher moins d'importance que ne croit Wilamowitz à la différence d'âge qui

---

(1) Rappelons que Jules Girard, dans son livre sur *Le sentiment religieux en Grèce*, 1869, pp. 370-391, en avait souligné les rapports probables avec le thrène.

(2) V. dans Élie Faure, *L'art antique*, 1909, p. 158, des formules analogues : « Praxitèle est l'Euripide de la sculpture. Sous ses doigts le plan s'amollit, hésite, laisse fuir l'esprit que Phidias enfermait en lui. L'expression de la forme, distraite et comme un peu lassée, n'est plus le jeu des forces intérieures, mais celui des lueurs et des ombres ondulant sur son écorce. »

les sépare. Socrate avait quatorze ans quand Euripide donna sa première pièce. Mais il pourrait avoir converti Euripide vieillissant. L'objection qui porte, c'est qu'il n'y a entre la doctrine de Socrate et la sagesse qui filtre à travers les aphorismes d'Euripide aucune ressemblance. Il y a tel vers où le poète semblera dire, avec Protagoras, que la vertu peut s'enseigner. Pourtant sa croyance profonde est celle de son *Electre* : des dispositions innées fixent notre destinée. Dans *Phèdre*, il redira que la misère de la condition humaine tient à ce que nous connaissons le bien et ne le pratiquons pas. Et comment découvrir un optimisme rationaliste chez le poète qui, par tant d'œuvres, par *Médée*, par les *Héraklides*, *Andromaque*, les *Phéniciennes*, disait la fragilité du monde et l'injustice qui en est l'universelle maîtresse? Quelle dégénérescence peut-il y avoir de Sophocle à Euripide, quand Euripide est mort quatre ans avant cette tétralogie d'*Œdipe* qu'on lui oppose (1)? Mais il reste que Nietzsche, en dépit de sa chronologie hâtive, est fondé à objecter la différence de style, je ne sais quelle brisure du rythme dans plus de morbidesse; enfin, dans cette mythologie fixée une dernière fois par Euripide, une humanité, une souffrance, une pitié qui annonce la prédominance de l'esprit. On peut dire que dans la répulsion de Nietzsche pour Euripide, il y a, comme pour Socrate, le sentiment d'une affinité trop dangereuse.

Wilamowitz faisait la partie belle aux adversaires, quand pour conclure il invitait Nietzsche à descendre de la chaire, où il était chargé d'enseigner la science (2). Richard Wagner se chargea de répondre. Un article publié dans la *Gazette de l'Allemagne du Nord* se porta

(1) Wilamowitz, *Zukunftsphilologie*, I, p. 28, 29.
(2) *Ibid.*, p. 32.

au secours de Nietzsche (1). Wagner répondit sans urbanité, à son habitude. Il parla des « germes de crétinisation que tout peuple porte en lui », dénonça la philologie et la bière comme funestes à l'intelligence allemande; parla du goût naturel des musiciens pour les humanités grecques. Mais il signala d'emblée la nouveauté du livre :

> Du premier coup d'œil, nous aperçûmes que nous avions affaire à un philologue qui s'adressait à nous, et non pas aux philologues. Notre cœur s'ouvrit soudain... C'était un regard jeté de la cime sur des plaines vastes (2).

Il apparaissait que la culture allemande elle-même était en danger. Wagner désigna Nietzsche comme un des hommes qui puisaient, aux sources les plus pures de l'esprit allemand, les avertissements dont cette culture avait besoin.

Rohde répondit avec un savoir plus exact. Mais quoi d'étonnant si à son tour, pour défendre un ami méconnu, il a recours aux pires qualificatifs de mépris? La hâte trop certaine de Wilamowitz devient, à ses yeux, subterfuge malhonnête et grossier artifice. Son refus de s'associer au culte wagnérien devient « sécheresse », « misère de la sensibilité », inintelligence et incapacité. A peine « un élève de seconde » se rendrait-il coupable d'une pareille « caricature de la méthode critique » (3).

Sur ces entrefaites, il avait échangé avec Nietzsche des lettres qui vérifiaient la solidité de leur documentation. Il avait doucement essayé de recueillir des adhésions. L'un des hellénistes les plus autorisés, Bernays, le

---

(1) Le 23 juin 1872. L'article, daté du 12 juin, est reproduit dans les *Gesammelte Schriften* de R. Wagner (t. IX, 295 sq.).

(2) R. Wagner, *An Friedrich Nietzsche* (*loc. cit.*, IX, 298).

(3) Rohde, *Afterphilologie*, pp. 4, 12, 40, 44. — V. Crusius, *Erwin Rohde*, p. 60.

commentateur connu de la *Poétique* d'Aristote, croyait reconnaître « des pensées qui lui étaient venues depuis longtemps » (1). Aucun ne prit le parti de venir à la rescousse. D'instinct, Rohde porta l'effort de sa défense au point délicat : les assertions hasardées de l'adversaire sur les satyres que Wilamowitz prétendait n'avoir jamais vus avec des « pieds de boucs » ; sur les Etrusques, dont il contestait la mélancolie ; sur Archiloque, au sujet duquel il ignorait les travaux de Westphal. Mais la force principale de Nietzsche et de Rohde était de connaître Friedrich Welcker, inconnu alors de leur rival. Ils avaient choisi ainsi le guide que Wilamowitz lui-même a désigné depuis comme le meilleur. En ce temps où Wilamowitz se refusait à poser le problème d'une préhistoire de la tragédie attique, ils avaient déjà le mérite de proposer une hypothèse. Leur conjecture, erronée pour l'histoire de la tragédie, n'a projeté de la lumière que sur le dithyrambe populaire, d'où la tragédie n'est certainement pas sortie (2). Mais il est sûr que la première tragédie a dû être un chœur qui engageait un dialogue à propos de la mort de Dionysos ; et Rohde est fondé à maintenir que Dionysos y a toujours été présent.

Était-ce un chœur de satyres? Voilà où Nietzsche et Rohde passaient à côté du vrai ; leurs assertions ajoutaient à l'énigme une difficulté de plus. Il leur fallait expliquer comment les satyres grotesques des premiers temps étaient devenus les belles figures de satyres éphèbes dont Winckelmann s'étonnait. Cette difficulté toutefois n'est perçue nettement que depuis le livre de Nietzsche, et c'est l'ambition de le dépasser qui a stimulé les travaux ultérieurs (3).

---

(1) Rohde à Nietzsche, 12 janvier 1873. (*Corr.*, II, 385.)
(2) V. les assertions contraires de Rohde, *Afterphilologie*, p. 32.
(3) *Ibid.*, p. 35.

Avant tout, c'était un programme d'une envergure toute ritschlienne, que celui d'une science hellénique résolue à ne pas demeurer un exercice de pure ingéniosité érudite, mais à devenir une restitution de la vie, faite en vue de la vie, par des âmes sensibles autant que pensantes. Wilamowitz n'avait pas alors l'idée d'une telle philologie constructive. Son deuxième pamphlet (*Zukunftsphilologie.* Zweites Stück, 1873) varie, non sans esprit, les précédents brocards et revient avec obstination aux mêmes querelles. Mais il s'efforce en vain de soutenir que Nietzsche identifie la civilisation grecque et le bouddhisme [1]. Il y a du vrai dans les critiques de détail, mais Wilamowitz se noie dans ce détail. Il était temps de finir cette polémique languissante et d'un juvénile pédantisme et de se recueillir pour un effort plus viril.

II. — L'antagonisme ultérieur de Wilamowitz et de Rohde.

On peut dire que les deux adversaires restèrent affrontés toute leur vie. Bien que Rohde et Wilamowitz aient appris à s'estimer par la suite, le souvenir de leur première et violente passe d'armes ne les a plus quittés. Leurs deux ouvrages principaux, éminents à des titres divers, ont repris, dans leur âge mûr, le sujet de leur discussion d'autrefois. L'*Einleitung in die Attische Tragödie* de Wilamowitz-Moellendorf (1889) et la *Psyché* de Rohde (1893) se croisent comme des épées silencieuses.

---

(1) Wilamowitz songe au passage de *Geburt der Tragödie*, § 21. (*W.*, I, 145.) « En partant de l'orgiasme, un peuple ne peut plus suivre qu'un chemin, le chemin qui mène au bouddhisme indou. » Mais, en lisant une phrase de plus, on découvre qu'il y a, aux yeux de Nietzsche, un autre extrême : le réalisme romain. La grandeur des Grecs est d'avoir découvert un moyen terme entre le réalisme romain et le pessimisme indou (*in classischer Reinheit eine dritte Form hinzuzuerfinden*). (*W.*, I, 146.)

Si le nom de Nietzsche n'y est pas prononcé, sa pensée y est présente à toutes les lignes. Il n'y a plus une parole de mauvais ton; et le litige aigre d'autrefois s'élève à la région de la science pure. Pourtant, de part et d'autre, les arguments répondent encore à un adversaire invisible et sont fourbis comme pour un duel.

1. *La théorie de Wilamowitz en 1889.* — L'occasion était propice, dans une *Einleitung in die Attische Tragödie* (1) qui précédait l'édition d'une pièce d'Euripide. Comment ne pas reconnaître des allusions voulues dans la biographie que Wilamowitz traçait du poète?

> La puissance démoniaque de la personnalité : voilà un trait qui a caractérisé Socrate plus que tout autre mortel. C'est pour cela que nous apercevrions des traces visibles de son influence sur Euripide, s'il y avait eu entre les deux grands Athéniens si différents ce commerce personnel, que des *hommes d'une pensée inconsistante* continuent à soutenir (2).

Euripide était un homme mûr, « intérieurement achevé », quand Socrate a commencé à jouer un rôle. Puis, pour extirper à jamais la légende, Wilamowitz prolonge le parallèle qui accuse les antagonismes : Socrate s'attarde tout le jour au gymnase, tandis qu'Euripide vit solitaire dans sa grotte studieuse. Socrate, orgueilleux de ne pas savoir, met sa confiance dans la force du vouloir qui saura trouver sa voie, si le bon sens pratique l'éclaire. Euripide, homme de culture raffinée, est plein de mépris pour l'ignorance, mais se défie de la faiblesse de la chair. Socrate hait et harcèle les sophistes; Euripide a connu

---

(1) On sait que ce traité, qui est un vrai livre, forme le t. I de l'édition de l'*Héraklès* d'Euripide, Berlin, 1889.

(2) Wilamowitz, *Einleitung*, p. 23 : « Wenn der immer noch *von der Gedankenlosigkeit behauptete* Verkehr der beiden grundverschiedenen grossen Athener stattgefunden hätte. » [C'est nous qui soulignons.]

Protagoras et il a de lui, sinon le relativisme, du moins la dialectique, l'art de la contradiction subtile et précise. Nourri, au reste, d'Anaxagore, qu'il a fréquenté, et dont il a aimé le genre de vie ; d'Héraclite surtout et de Xénophane ; rempli de lectures orphiques et pythagoriciennes, c'est de tout cela qu'il fait une synthèse, non rationaliste, mais théologique, et où domine la croyance en une φύσις, c'est-à-dire une prédisposition morale et intellectuelle des individus (1).

Puis, pour définir l'héritage de poésie que recueillit Euripide, Wilamowitz aborde cette préhistoire de la tragédie, qu'il avait éludée en 1872. Son exposé est à beaucoup d'égards une palinodie. Welcker et avec lui, et en dépit de tout, Nietzsche, reprirent leurs droits, le premier nommément, l'autre de fait. L'idée que nous pouvons nous faire du dithyrambe est sortie renouvelée de ces études de Wilamowitz. L'étude de la poésie chorique en général en a beaucoup bénéficié. Mais le passage à la tragédie reste obscurci comme par un scrupule de donner trop raison à Nietzsche. Déjà les monuments figurés commentés par Dümmler et Maass permettent de saisir mieux le premier germe infime d'où la tragédie est sortie ; l'apparition de Dionysos Pélagios, venu d'au delà de la mer, le jour des morts. Wilamowitz déclare : *Für das Drama lehrt es uns nichts* (2). Il y a là un excès de prudence critique.

La force de la théorie de Wilamowitz consiste à montrer, après Jules Girard, qu'il a dû exister deux dithyrambes, l'un populaire, l'autre grave. De ce dithyrambe grave qui n'a pu être qu'une lamentation funèbre,

(1) *Ibid.*, p. 30.
(2) *Ibid.*, p. 62. Pourtant Wilamowitz accorde (p. 63, note 27) que le dieu célébré par le dithyrambe est Dionysos Pélagios et que cela est attesté par le vase de Dümmler.

un *thrène*, nous ne savons presque rien, si ce n'est que la tragédie en provient. Le dithyrambe populaire, issu peut-être des danses rustiques par lesquelles se célébraient les fêtes de Dionysos, aboutit à la comédie ancienne. Il a continué à vivre à côté de la tragédie, jusqu'à ce que la comédie surgît; et dès qu'elle a surgi, il a disparu pour toujours. La tragédie répond à un autre besoin, à un besoin social plus haut, à celui qui avait suscité toute l'ancienne poésie chorique des Doriens. Les fêtes publiques exigeaient des chants et des poèmes de circonstance. Les hobereaux doriens salariaient des jongleurs errants. Leurs poèmes étaient chantés par des chanteurs de métier, dressés dans des écoles. Tels étaient, à Thèbes, les chœurs dont disposait Pindare, aristocrate béotien, qui avait condescendu à écrire des vers en personne.

A Athènes, quand la démocratie eut triomphé, les corporations de chanteurs, comme celles des athlètes, furent dissoutes. On socialisa les écoles de gymnastique et les écoles professionnelles de chant. Tout citoyen eut droit au gymnase gratuit. L'entretien des chœurs fut, de même, chose publique. Les pauvres étaient *choreutes,* et les riches, *chorèges*. Ce fut un impôt sur le revenu et une corvée [1]. Toute fête religieuse comportait des cantates dont le nom était déterminé. Il est infiniment ingénieux d'avoir essayé de différencier ces noms. On chantait un *péan* sans doute aux Thargélies; un *hymne* aux *Panathénées :* le *dithyrambe* était propre aux fêtes de Dionysos. Puis, en Attique du moins, ce nom de dithyrambe s'est généralisé et a pu s'appliquer à toute une vaste poésie religieuse, dont la floraison a dû être très abondante. A ce compte, il a dû y avoir beaucoup de dithy-

---

(1) Wilamowitz, *Einleitung*, p. 77.

rambes qui n'étaient pas chantés par des satyres; et ce serait un point important du premier pamphlet contre la *Zukunftsphilologie* que Wilamowitz arrive à maintenir.

Le chœur des satyres serait donc une importation tardive. Wilamowitz reprend ainsi cette vieille thèse qu'il avait tant reproché à Nietzsche d'avoir empruntée à Welcker. Sans doute, les satyres du chœur athénien n'avaient pas l'aspect de boucs. Ils étaient des Silènes, des démons-chevaux, à longue queue de crin, comme il convient en mythologie attique. Wilamowitz souligne peut-être avec trop d'emphase l'enseignement que dégagent à ce sujet les études de Furtwaengler sur *le Satyre de Pergame* (1). Nous nous expliquerons cette insistance, en songeant qu'il s'agissait de maintenir dans un sens nouveau l'une des phrases du pamphlet ancien les plus victorieusement combattues par Nietzsche et Rohde. Il est avéré aujourd'hui que les génies à queue de cheval ont, de bonne heure, à Athènes, porté le nom dorien de satyres, qui ne conviendrait qu'à des boucs; et Nietzsche n'avait pas fait erreur là-dessus. La difficulté est de savoir si de ce chœur de démons masqués il a pu sortir autre chose que la comédie satyrique, qui termine la trilogie tragique.

Pour Wilamowitz, le chœur des boucs péloponésiens, produit pour la première fois à Corinthe par Arion, fut imité dans d'autres villes. Pindare, à Thèbes, supprime les boucs, mais garde la liberté métrique. Athènes conserve le chœur des génies animaux, mais, sous leur nom ancien de « boucs » (τράγοι), leur donne figure de Silènes. Comment se fait-il alors que Wilamowitz n'attribue pas à Arion le mérite d'avoir créé la première tragédie

(1) Furtwaengler, *Der Satyr aus Pergamon* (Vierzigstes Programm zum Winckelmannfeste, 1880, p. 22 sq.).

grecque? Et comment le chœur de ces satyres scurriles était-il propre à servir cette émotion religieuse que Pisistrate constatait en son temps et pour laquelle il institua la fête des grandes Dionysies? Philoxène et Timothée ont créé, dit Wilamowitz, tout un nouveau *dithyrambe*, appelé ainsi par abus, parce qu'il supplante bientôt toute l'ancienne poésie chorique. Son effet était surtout musical. (Mais Nietzsche ne l'avait-il pas dit?) Les représentations en étaient mimées. Puis, Thespis, en 534, introduisit le premier comédien. Chez lui, le chœur reprit par surcroît la coutume ionienne de *réciter*. Mais que récitait-il? C'est ce que Wilamowitz laisse dans l'obscurité. Accordons que le récitant ait été le poète lui-même. Il parlait en vers iambiques selon la coutume introduite par les récitants ioniens depuis Archiloque. Et de toutes les hypothèses de Wilamowitz, il n'y en a peut-être pas de plus ingénieuse que celle qui fait appel au vers populaire attique, c'est-à-dire au vers iambique, pour expliquer la forme du récit dialogué dans la tragédie athénienne (1).

Le chœur lyrique, au contraire, était de forme dorienne, comme tout le lyrisme grec. Mais le récitant avait-il nécessairement une figure de satyre, comme l'a cru Wilamowitz? Comment alors en est-il venu à exposer des récits étrangers à Dionysos? Wilamowitz explique à merveille qu'un genre littéraire soit né, où un récit de forme *ionienne* s'intercalait entre des chœurs *doriens;* et ç'a été là la tragédie. La naissance pourtant de la tragédie attique, après qu'on a lu Wilamowitz, demeure mystérieuse comme reste mystérieux le choix de ses thèmes dramatiques.

Il faut relire dans le texte cette belle construction. On hésite à ne lui faire que des objections de sens commun

---

(1) Wilamowitz, *Commentarius metricus*, II, Programme de Göttingen, 1896, p. 32 sq.

qu'il faudrait appuyer d'une compétence égale à la sienne. Une appréciation tout humaine sera peut-être mieux de mise. Wilamowitz serait devenu sans doute, en tout état de cause, l'érudit qui maîtrise mieux qu'aucun homme de sa génération, au dire des spécialistes, l'outillage matériel dont dispose la science de l'hellénisme. Les ressources de la linguistique et de la critique verbale lui appartiennent autant que l'histoire des institutions et des monuments figurés. Il aurait toujours eu le don d'une rare, d'une infinie et constante inventivité de détail. Mais, comme le lui disait autrefois Erwin Rohde, dans un langage emprunté à Montaigne, « il est impossible de ranger les pièces à qui n'a une forme du total en sa tête » ([1]). Dans ce don de la vivante restitution et de la synthèse artiste que nous admirons aujourd'hui en Ulrich von Wilamowitz, nous nous enhardirons à dire qu'il subsiste quelque chose de l'enseignement de Nietzsche.

2. *La théorie d'Erwin Rohde entre 1873 et 1893.* — Rohde a gardé pieusement le souvenir de la campagne commune. Les *aphorismes* recueillis de lui par Crusius le montrent souvent sur les sentiers de Nietzsche. Il n'attribuait pas au livre sur la *Naissance de la Tragédie* une valeur de science. Il aurait voulu qu'il fût écrit sous la forme d'un « poème didactique » ([2]). Il ne veut pas insinuer par là qu'il ne le croie pas vrai. Mais il estime qu'il y a des vérités où n'atteint pas la clarté de l'intelligence. Les mythes, les mystères sont de ce nombre. « Ils expriment à *leur* façon des choses inexprimables dans une autre forme ([3]). » Ce fut la tournure d'esprit des

---

([1]) Rohde, *Afterphilologie*, p. 11.
([2]) *Cogitata* de Rohde, § 44 (1873), dans O. Crusius, *Erwin Rohde*, p. 236.
([3]) Rohde, *Cogitata*, § 67, 1876. *Ibid.*, p. 247.

Grecs notamment d'aimer les mythes. « Il n'y a guère de peuple qui ait davantage songé à l'au-delà. » Un panthéisme pessimiste, une foi qui conçoit la douleur et le mal comme préexistant dans la divinité, avant même qu'ils ne se soient déployés dans le monde créé par elle, voilà où, en 1877 encore, Rohde voyait la source principale de la pensée des Grecs.

Était-ce aussi l'origine de leur tragédie? Il ne s'exprimait à ce sujet qu'avec réserve. Il incline à le croire [1]. Mais quand ce ne serait pas vrai, Nietzsche aurait vu juste, au moins pour les *mystères*. C'étaient des représentations dramatiques (δρώμενα). Avaient-elles un sens allégorique ? Non. Les Grecs sont restés jusqu'au bout dans l'*état mythologique*. Ils comprenaient autrement que par l'intelligence. Les secrets derniers de leur foi se traduisaient pour eux en figures et en faits qui suffisaient à les remplir d'une émotion religieuse [2]. Nietzsche n'avait-il pas excellé à décrire ces états psychologiques qui flottent entre deux régions de l'âme, et, sans affleurer à la conscience claire, prennent cependant déjà des contours figurés et se traduisent par des attitudes ?

Dira-t-on que ces notes prises par Rohde entre 1872 et 1877 sont suspectes ? On y sent encore la fidélité à l'amitié et à une cause chère. Mais cette amitié était refroidie depuis longtemps, et la cause de Schopenhauer abandonnée, quand Rohde écrivit *Psyché* (1893). Avec une érudition amplifiée et avec l'expérience sceptique de l'homme mûr, il reprenait l'ancien problème de Nietzsche : celui du dionysisme. Il y était amené par l'étude de la révolution religieuse issue du culte de Dionysos, et qui a fait surgir en Grèce le culte de l'immortalité de l'âme. A

(1) *Cogitata*, § 80 (1877).
(2) *Ibid.*, § 86 (1877).

son tour, il abordait l'analyse de cette étrange obsession collective, dont les poèmes homériques parlent seulement par allusions lointaines [1]. Il repassait au crible les témoignages tant de fois réunis depuis l'*Aglaophamos* de Lobeck. Ces danses de femmes la nuit sur les collines, à la lueur des torches, dans le fracas tonitruant des cymbales et parmi les mélodies énervantes des flûtes profondes, il essaya de les comprendre par des rapprochements ethnographiques. Les contagions religieuses observées de nos jours sur les Ostiaques, les Dakotahs, les Péruviens, les Veddhas de Ceylan, les Haïtiens, éclairent le phénomène si curieux que l'antiquité connut en Phrygie, en Cappadoce, et qui envahit la Grèce par les peuples de Thrace. L'étrange délire apparaît comme un des faits religieux les plus généraux et les plus profonds. Il est lié à la représentation collective que ces peuples se font de l'existence après la mort.

Les Thraces croyaient que l'âme des défunts s'en va dans un séjour de béatitudes et en revient. Il s'agissait, dans le culte de Dionysos, de donner aux participants l'expérience de cette nature immortelle [2]. Par une tension du sentiment, il fallait élargir la conscience jusqu'à ce qu'elle se sentît en contact avec le dieu et avec les démons. Le dieu à forme de taureau est présent ou proche, invisiblement. Son *épiphanie* a lieu tous les deux ans. Les sonorités musicales l'attirent. Des « mimes de terreur » imitent ses beuglements. Alors se produit l'extase et l'ensorcellement des initiés. Eux-mêmes s'intitulent, à ce moment, σάβοι, σάβαι, comme le dieu s'appelle Sabos ou Sabazios : c'est qu'ils sont unis au dieu. Pour annoncer cette métamorphose, ils se sont vêtus de peaux de

---

(1) Rohde, *Psyché*, 1re édit. 1893, p. 298 sq.
(2) *Ibid.*, p. 324.

bêtes et armés de cornes. Une inhumanité monstrueuse peut se concilier, dans ce délire, avec la surhumanité qui participe à la vie divine. Il peut advenir que les initiés dévorent crues les bêtes du sacrifice. C'est dans cette fièvre démente seulement que les Bacchantes croient se gorger de miel et de lait, en s'abreuvant dans les fleuves. L'univers matériel se transfigure en entier (1). L'âme des sectateurs de Dionysos se sent gonflée de forces nouvelles. Elle discerne comme toutes voisines les choses éloignées dans le temps et dans l'espace. Elle prophétise comme la Pythie de Delphes.

Torrentielle, l'épidémie religieuse gagne la Boétie et le Péloponèse. Il y eut des résistances. Les prêtres des cultes établis essayèrent de capter la source de ce dangereux enthousiasme. Ils inventèrent une discipline sacerdotale, des rites de lustration qui accueillaient et modéraient l'extase. Dionysos s'humanisa. A Delphes, si Apollon est un intrus, la divination continue à se faire par inspiration dionysiaque. Mais c'est une inspiration épurée (2). Malgré tout, il est resté dans les âmes grecques une disposition morbide. Des fêtes secrètes et sombres, avec des sacrifices humains, se conservaient dans les régions reculées. Aucune purification n'eut raison de ce goût sanglant du corybantisme. Le pli mystique se prit pour toujours. L'*hiéromanie*, le besoin de l'union intime avec Dieu, envahit l'Occident par là. Les penseurs les plus hauts en sont atteints ; et c'est merveille de voir Rohde poursuivre cette analyse jusque dans les tragiques et dans la philosophie platonicienne la plus abstraite.

Il avait songé, en 1877, à une *Histoire des sentiments moraux*, qui aurait montré comment, dans le mysticisme

---

(1) *Ibid.*, p. 310, 313.
(2) *Ibid.*, p. 347.

et la spéculation philosophique, s'épanouissent des sentiments issus d'une souche très grossière. *Psyché* fut un fragment notable d'une telle histoire. Mais comment oublier que Nietzsche, dès 1876, avait songé à une pareille entreprise? Comment oublier surtout que, s'ils ont, Nietzsche et Rohde, pour commun point de départ l'étude de l'orgiasme grec, Nietzsche a une avance de près de vingt années? A vrai dire, Nietzsche se trompe dans son tâtonnement, et il a projeté plus de lumière sur les mystères grecs que sur les origines de la tragédie. Dans ces mystères grecs, ce qu'il a su déchiffrer, c'est l'effort des hommes pour se faire une certitude au sujet de la vie immortelle collective qu'ils sentent circuler dans les mondes. Rohde y a cherché plutôt les germes de la croyance en notre immortalité *personnelle* (1).

Un chemin ramenait de l'une et de l'autre recherche à l'idée de la tragédie. « Le sentiment de la misère, de la détresse, de l'injustice universelle *grandit* quand baisse la croyance en une réparation d'outre-monde », avait dit Rohde en 1874 (2). La consolation qui reste aux grandes âmes, c'est d'être résolues à périr héroïquement, plutôt que de renoncer à leur noblesse native. La tragédie seule nous offre de telles figures et nous remplit de cette sensibilité nouvelle qui sait mépriser la vie par estime d'un bien immatériel à laquelle elle s'attache, et en s'engloutissant de propos délibéré dans la vie universelle par qui ce bien est détruit. Par cette notion du tragique, reprise des classiques français, puis de Schiller et de Hebbel, mais où il y a de la vérité définitive, on peut dire que Nietzsche et Rohde ont su retrouver le passage qui joint la tragédie ancienne la plus mûre à la tragédie moderne (3).

---

(1) V. là-dessus Crusius, *Erwin Rohde*, p. 185.
(2) *Cogitata*, § 53. (*Ibid.*, p. 240.)
(3) Rohde, *Cogitata*, § 72, note : « Nur eine gewaltige Seele ist des Leidens

III. — Ce qu'a pu être la tragédie grecque primitive [1].

Wilamowitz-Moellendorf a été conduit, par son souci de contredire Nietzsche, à des découvertes sur la poésie chorique des Grecs. La préoccupation affectueuse d'éprouver les thèses de Nietzsche sur le dionysisme conduisait Erwin Rohde à renouveler toutes nos idées sur le culte des morts et les croyances en l'immortalité que recèlent les « mystères » helléniques. Entre les deux préoccupations la tragédie s'est peut-être éclipsée : on la retrouve, si on les joint. Cela résulte, semble-t-il, de l'interprétation des monuments figurés et des faits réunis par l'ethnographie comparée, surtout quand on les aborde dans l'esprit des élèves d'Erwin Rohde. Il faut rétablir

---

im höchsten und tiefsten Sinne fähig. Das eben sind die Gestalten der Tragœdie. » (1875), et antérieurement, § 62 : « Das eben ist die Stimmung einer rechten Tragœdie, dass sie die *Schätzung* der Dinge umwandelt : Das Leben ist der Güter höchstes nicht, wenigstens nicht dem tragischen Helden. » (Crusius, *Erwin Rohde*, pp. 245, 248.)

(1) Bibliographie sommaire : E. Bethe, *Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum*, 1896. — W. Schmidt, *Zur Geschichte des griechischen Dithyrambus*. Prog. Tübingen, 1901. — Usener, *Heilige Handlung*. (Archiv f. Religionswissensch., t. VII, 1904.) — Reisch, *Zur Vorgeschichte der attischen Tragœdie* (Festschrift für Th. Gomperz, 1902). — Reich, *Der Mimus*, 1910, t. I. — R. M. Dawkins, *The modern Carnival in Thrace and the cult of Dionysos*. (Journal of Hellen. Stud., 1906, p. 191-206.) — K. Th. Preuss, *Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas*. (Neue Jahrbücher für d. Klass. Altertum, 1906, XVII, p. 161-193.) — A. Dieterich, *Die Entstehung der Tragödie*. (Archiv für Religionswissenschaft, t. XI, 1908, et *Kleine Schriften*, 1911.) — Farnell (Lewis Richard), *The cults of the Greek States*, t. V, 1909, pp. 84-373. — Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904. — W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, 1910. — Nilsson (Martin F.), *Der Ursprung der Tragödie*, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, t. XXVII, 1911, p. 609-642; 673-696. — Farnell (L. R.), *The Dionysiac and the Hero-theory of Tragedy* (*Hermathena*, Dublin, 1912). — Paul Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 1914, p. 106 sq ; 452 sq. — Parmi ces livres, il faut réserver une place à part au livre ingénieux et érudit, charmant et aventureux, également séduisant pour les sociologues, les hellénistes et les métaphysiciens, que miss Jane Ellen Harrison a intitulé : *Thémis, a Study of the social origins of greek religion*, Cambridge, 1912. On lira avec profit aussi l'*Excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy*, que Gilbert Murray a inséré dans ce volume.

le lien entre les croyances du folklore, les mystères religieux et la poésie chorique. Nietzsche en avait eu le sentiment très juste.

Il ne pourrait appartenir qu'à un spécialiste de définir ce qui, dans le débat si prolongé sur la tragédie attique, est vérité acquise. L'historien des idées a le devoir de dire que l'inspiration nietzschéenne n'a jamais pu être absente de ce litige.

Deux théories surtout se sont trouvées en présence : celle qui fait sortir la tragédie du culte de Dionysos, et celle qui l'explique par le culte des morts. Laquelle choisir ? William Ridgeway, archéologue à la fois et folkloriste réputé, a cru pouvoir ruiner la théorie dionysiaque de la tragédie. Il faut estimer une telle tentative à jamais impossible, après l'infructueux effort du savant professeur de Cambridge. Lewis Richard Farnell, d'Oxford, et le savant suédois Martin P. Nilsson lui rappellent avec raison que les Athéniens n'ont pas localisé en vain, sans doute, les concours de tragédie aux grandes Dionysies et que Dionysos Eleuthéreus était porté en grande pompe au théâtre pour la durée des représentations. Il y a là un fait d'une importance rituelle indéniable.

Eleuthérae était un bourg anciennement annexé à l'Attique, et dont le dieu, depuis lors, avait été transporté à Athènes. Mais, dans son lieu d'origine, ce dieu s'appelait Dionysos Melanaegis. Ce détail mérite d'être médité. Le dieu qui préside à la tragédie athénienne porte l'égide noire. Il est un de ces dieux des ténèbres qui étaient venus de Thrace, un dieu de la mort [1]. Il y avait à Eleuthérae une légende curieuse sur son pouvoir. Le dieu vêtu de la peau de bouc noire était apparu aux yeux des filles d'Eleuther, héros éponyme de la bourgade. Elles trou-

---

[1] Farnell, *Cults*, V, 130 sq.

vèrent à redire à cette apparition. Le dieu irrité les rendit folles, c'est-à-dire les plongea dans l'extase dionysiaque; et l'oracle consulté prescrivit, pour les guérir, le culte de Dionysos Melanaegis [1]. Légende où se traduit, comme dans une foule de légendes pareilles, la progressive avance du culte. On a peur du dieu dont l'ascendant sur les âmes les prive de raison. Mais aucune résistance ne dure, et le plus sûr moyen de limiter les ravages de la démence est, pour les cités, d'adopter le dieu qui, autrement, suivrait son chemin occulte.

Il est le dieu des fêtes orgiaques. Il a forme de bête, comme il convient à un dieu très ancien: et c'est sous les espèces d'un bouc ou d'un chevreuil qu'on l'égorge. Les initiés alors se nourrissent de sa chair et de son sang, pour avoir en eux sa force divine. Le seul fait de se vêtir de la peau de l'animal dionysiaque, le chevreuil ou le bouc, assure aux mystes du cortège orgiaque la participation magique à son essence surnaturelle. Les fêtes triennales des Thyiades ne sont qu'un de ces cultes, le plus important que reconnût la religion officielle en Attique. Il y en a eu de plus humbles et de plus cachés. Il n'est pas douteux que, dans tous ces cultes, le nom de τράγοι (boucs) ne désignât tous ceux que la peau de bouc marquait comme investis de la fonction cultuelle [2].

Comme tous les dieux de la mort, comme Hermès Psychopompe, Coré ou Perséphatta, Dionysos est aussi un démon de la végétation. Il apparaît quand la terre redevient féconde. Ce n'est pas un hasard si l'une des fêtes de

(1) Farnell, *Cults*, V, 151, 299.

(2) W. Schmidt et Ridgeway n'ont rien voulu reconnaître de cultuel dans la peau de bouc, vêtement, disent-ils, humble entre tous, des pâtres attiques. Il y a là de l'excès. V. les textes réunis par Farnell, *Cults*, V, 232 sq., 303; la discussion de Nilsson, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum*, 1911, p. 689 sq.; et celle de Jane E. Harrison, *Themis*, pp. 42-48; 158-211.

Dionysos à Athènes est la fête des fleurs nouvelles, celle des Anthestéries [1]. Il y a eu plus d'un δρώμενον en Attique pour commémorer le changement des saisons et appeler sur les vicissitudes de la végétation la bienveillance magique des dieux. Aucun d'eux ne mérite plus d'attention que celui qui faisait le noyau de la fête des Apaturies [2]. On y voit aux prises deux guerriers, Xanthos et Melanthos. Pendant le duel, derrière Xanthos, son adversaire voit apparaître une forme humaine, vêtue d'une peau de chèvre noire. Xanthos, averti par Mélanthos du secours qui lui est déloyalement apporté, se retourne ; et Mélanthos l'étend raide mort. Comment ne pas reconnaître ici l'un de ces duels rituels, où un héros blond, Xanthos, symbole du printemps, est en lutte contre un héros noir, Mélanthos, symbole de l'hiver ? Ce fantôme qui vient au secours du héros sombre n'est-il pas vêtu de l' « égide » noire, insigne sacramentel de Dionysos? Le dieu de la mort préside à la lutte entre les saisons, et il détermine le moment où le printemps blond doit succomber.

R. M. Dawkins, Ridgeway et Farnell ont recueilli en grand nombre les faits qui attestent la survivance de cérémonies analogues aujourd'hui encore en Thrace, en Albanie, en Macédoine, pays où le culte de Dionysos a ses origines. Deux mille ans de christianisme et d'Islam n'ont pu déraciner la coutume populaire [3]. A Vizya, en

---

(1) Aussi Albert Dieterich, dans son charmant mémoire, a-t-il voulu expliquer la tragédie par la fête des morts. Cela est impossible. Rien n'est sacramentellement fixe comme la date d'un culte. La tragédie se célèbre aux grandes Dionysies, tandis que la fête des morts remplit trois jours aux Anthestéries.

(2) Il a été signalé par Usener, *Archiv für Religionswiss.*, 1904, VII, 303, et commenté depuis par Nilsson, Farnell et Ridgeway.

(3) V. l'estampe dans Ridgeway (p. 21) représentant, d'après Dawkins, le carnaval de Vizya en Thrace.

Thrace, aujourd'hui encore, la phallophorie parcourt le village. Une vieille femme porte un berceau d'osier (λικνί) où un enfant merveilleux grandit à vue d'œil, et de nourrisson devient adolescent, puis jeune homme à marier. Ainsi dans les cultes antiques, l'enfance miraculeuse de Dionysos, depuis le berceau (λίκνον) où il grandit, jusqu'à son mariage avec Coré ou Ariane ou avec d'autres déesses, était l'objet de rites à Athènes; et sa mort aussi était commémorée, qu'on se le figurât lui-même comme le héros blond qui succombe, ou qu'il assistât comme arbitre à la lutte des deux principes qui incarnent sa double essence, la vie printanière et la mort.

Dans ces humbles représentations du carnaval populaire thrace, l'épouse du héros mort se jette sur le cadavre et commence une lamentation rituelle, à laquelle prennent part les refrains funèbres de tout le cortège. Il a dû en être ainsi dès l'antiquité. Le rite cultuel fournissait comme une première action mimée. Des personnages agissent, dont le premier est Dionysos lui-même. A la mort du héros, qui souvent sans doute a été le dieu en personne, une autre coutume populaire reprenait ses droits : celle du *thrène* funèbre. Martin P. Nilsson fait remarquer avec raison que ç'a dû être là une des racines de la tragédie.

Il n'y a pas d'homme qui, à sa mort, n'ait droit à son tribut rituel de lamentations. Les femmes et les plus proches parents s'en acquittent d'abord. Homère nous dit dans l'*Iliade* (chant XXIV) les lamentations d'Andromaque et d'Hécube. Un chœur se joint bientôt à cette improvisation funèbre. La famille, la tribu interrompt de son gémissement la plainte rythmée qui dit les mérites du mort et la douleur des survivants. Agamemnon décrit dans l'*Odyssée* (chant XXIV) les chœurs de Néréides et de Muses qui, dix-sept jours durant, alternent leurs belles

voix pour pleurer le divin Achille. Par degrés le *vocero* improvisé se fit plus savant. Des aèdes de métier et des *voceratrices* salariées en furent les *exarques*. On chanta de vrais poèmes ; et la lamentation collective du chœur les accompagnait de refrains appris par cœur et devenus traditionnels.

Un genre lyrique particulier naquit de cette plainte funèbre, le *thrène*. Faut-il ajouter que nous avons des exemples à peine idéalisés de ces lamentations lyriques, dans les κομμοί de la tragédie (1)? Qu'on relise la grande lamentation alternée que prononcent, sur la tombe d'Agamemnon, Oreste et Electre dans les *Choéphores* ; ou le chant dialogué entre le chœur et Cassandre dans *Agamemnon*; ou encore, dans l'*Ajax* de Sophocle, le gémissement lyrique qui commence quand on retrouve le cadavre du héros. Dans les *Suppliantes* d'Euripide, lorsque défilent sur la scène les sept civières avec les cadavres, le roi Adraste et les mères en deuil des héros morts entonnent la plainte dialoguée sur le massacre des chefs argiens; et Adraste fait en personne l'éloge de chacun des chefs. Dans *les Troyennes*, tandis que la fumée et la flamme montent de l'Acropole incendiée d'Ilion, le chœur à genoux frappe le sol pour invoquer les morts, et Hécube chante le thrène de deuil sur l'enfant Astyanax qui, la tête écrasée, est couché dans le bouclier creux d'Hector.

Ces κομμοί tragiques conservent un fragment essentiel de la primitive tragédie. Ainsi Xanthos, le héros de l'humble drame agreste, a dû être pleuré à sa mort. Le rite carnavalesque du culte de Dionysos fournissait une structure dramatique. Cette μίμησις δρώντων qui fait, selon

(1) Là-dessus les ingénieuses remarques de Martin P. Nilsson, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, t. XXVII, p. 624 sq.

Aristote, l'essence de la tragédie, vient de lui. Mais le *thrène* funèbre fournissait la forme littéraire. La veuve du héros mort, tout le cortège de la phallophorie devait éclater en lamentations rituelles. Des effusions lyriques, où l'on disait la destinée du mort, ont dû interrompre le gémissement de la foule ; et ce cortège, vêtu des peaux de bouc sacramentelles, a été le premier chœur tragique. Voilà le détail rituel qui a fait donner à ce jeu nouveau le nom de *tragédie*.

On conçoit donc le double caractère de la forme tragique. Le dialogue tragique a dû être composé de récitatifs alternés et tristes. Il a dû être mis en vers iambiques pour la raison que Wilamowitz a devinée. C'est que le vers iambique, voisin de la prose, a dû être le rythme des *vocératrices* populaires, pour qui l'hexamètre de l'épopée ionienne était une magnificence ignorée. Au contraire, le chant du chœur, une fois ennobli de style, a dû être dorien comme tout le lyrisme grec, et comme le thrène funèbre habituel. S'il n'y avait pas d'autre raison d'admettre que la lamentation funèbre, et non le dithyrambe, a donné naissance à la tragédie, celle-là suffirait, car elle explique seule que la tragédie soit à la fois récit épique et chœur lyrique, comme la lamentation rituelle.

Il reste à expliquer comment la tragédie a pu traiter d'autres sujets que la légende de Dionysos. C'est que le culte de Dionysos avait absorbé toutes les fêtes de deuil. Toutes les villes grecques ont connu le thrène funèbre annuel en l'honneur des héros morts. L'un après l'autre, les héros et les héroïnes qui faisaient partie du cycle de Dionysos ont pu avoir leur tour de commémoration tragique. Mais tous les héros entraient dans ce cycle, dès que Dionysos était le dieu de la mort. En particulier à Athènes, les guerriers morts pour la patrie avaient droit au thrène funèbre de la cité entière. Ils purent tous deve-

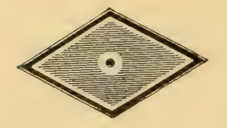
nir héros de cette grande lamentation chorique, entrecoupée de récits, qui constitue la tragédie. Par une invention audacieuse et délicate, Phynichus dans les *Phéniciennes* et dans la *Prise de Milet*; Eschyle, dans *Les Perses* et dans *Les Sept contre Thèbes*, firent chanter le thrène de l'ennemi mort. L'orgueil de la cité victorieuse s'exaltait par le deuil visible de la cité vaincue.

Tout est dit sur le progrès qui a transformé le dialogue du drame, en augmentant le nombre des acteurs, qui ordinairement se réduisait à l'unique ἐξάρχων. Il faut ajouter que la tragédie, après avoir été un rite sacramentel, servit davantage ensuite à l'édification. Le rapport se précise donc entre la tragédie et les mystères; et Albert Dieterich a raison de le rappeler (1). Le contenu des mystères était une action dramatique sacrée, où Déméter et Coré, puis Dionysos apparaissaient en personne. Il y avait des chœurs et une déclaration (πρόῤῥησις) de l'hiérophante. La liturgie d'un mystère ramène toujours l'acte ou le fait salutaire (αἴτιον), auxquels est dû l'effet sacramentel en vue duquel elle est instituée. La tragédie d'Eschyle se joue en *stolé*, c'est-à-dire dans la robe des hiérophantes. Elle parcourt un vrai cycle liturgique. Elle a sa *péripétie*, qui ramène au fait sacramentel commémoré. La fondation de la fête des flambeaux fut le sujet de *Prométhée*. La fondation de l'Aréopage est au fond de l'*Orestie*. Les *Etnéennes* célèbraient la fondation de la ville d'Etna. L'*Œdipe à Colone* de Sophocle glorifie la tombe miraculeuse du héros. A la fin un message divin (θεία ἀγγελία) rappelait le temps où Dionysos en personne paraissait dans un mariage sacré, ou pour décider de la destinée d'un homme, vivant ou mort.

---

(1) V. aussi P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, p. 457-498. Il est à craindre toutefois qu'une partie de cette reconstitution ne soit conjecturale.

Plus d'une tragédie d'Euripide se termine par un pareil dénouement. Le *deus ex machina*, que les Latins ne comprirent plus, est de tous les personnages le plus ancien et le plus nécessaire. Nietzsche a eu un sentiment juste du rôle de ce Dionysos funèbre. Il a eu tort de croire que la tragédie était sortie du chœur des satyres rustiques ; et le délire sacré de ces génies légers n'a pas existé. Mais le chœur des initiés tragiques a toujours fixé son regard sur les choses d'outre-tombe. Son deuil fut auguste, sans être jamais désespoir. La cité, dans les héros morts qu'elle adoptait pour les pleurer, célébrait son orgueil propre et héroïque. Nietzsche ne se trompe pas sur le sentiment grec, et son information est au niveau de ce que l'on savait de son temps. Les hypothèses nouvelles qui approchent du vrai n'auraient pas été possibles sans l'audace, mêlée d'erreur, qui a construit d'abord le livre sur la *Naissance de la Tragédie*.



LIVRE DEUXIÈME

Les Origines et la Renaissance de la Philosophie.

A coté de la tragédie athénienne, une autre fleur miraculeuse était éclose en Grèce dans le même temps : la philosophie grecque. Pour Nietzsche, il n'y a pas là de hasard. Un profond besoin social a fait jaillir cette double floraison. Dans le livre auquel il a travaillé le plus dans les années qui ont précédé 1876, ce *Livre des Philosophes* (*Philosophenbuch*) inachevé, qui serait peut-être devenu le plus important de ses livres de jeunesse, Nietzsche se serait interrogé sur ce grand fait : la venue sur la terre de ces mystérieux inconnus, les philosophes [1].

Car le même fait énigmatique s'était reproduit de notre temps. La tragédie venait de revivre dans le drame

---

(1) Résumons ici ce que retrace en détail la *Jeunesse de Nietzsche.* Le *Philosophenbuch* souvent repris, et pour la dernière fois en 1879, est resté un tronçon. Le morceau principal en est le beau fragment sur la *Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), enseigné en 1872, rédigé et très stylisé pour Mme Cosima Wagner en 1873. Des fragments informes *Der letzte Philosoph; Der Philosoph, Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss* (automne et hiver de 1872); *Der Philosoph als Arzt der Cultur* (printemps 1873) nous donnent une idée des recherches qui auraient complété le livre et en auraient établi la solidarité avec *Die Geburt der Tragödie.* Une grande introduction sur *La Vérité et le Mensonge en dehors de leur acception morale* (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873) se serait demandé si la philosophie se propose de chercher le vrai; et, comme Nietzsche aurait conclu que le vrai n'est pas connaissable, la fonction de la philosophie lui aurait paru consister uniquement à orienter notre vie dans un sens qu'il aurait essayé de définir. — Tous ces fragments se trouvent réunis au t. X des *Werke.*

musical de Richard Wagner. Or, tout auprès d'elle, avait surgi la philosophie de Schopenhauer. Les deux œuvres se rejoignaient. Elles étaient traduisibles l'une dans l'autre ; et sur le sens général de la vie des mondes elles apportaient les mêmes affirmations.

Nietzsche considère que son problème propre est de chercher les raisons de l'étrange coïncidence. S'est-elle produite sous des auspices favorables ? N'a-t-on jamais vu une civilisation artiste se dessécher par l'abus de la philosophie ? Ou bien la présence du philosophe est-elle indispensable à une civilisation ? La splendeur des Grecs a duré tant que les philosophes se sont préoccupés de la vie sociale, artistique et religieuse des cités. Du jour où la philosophie s'est détournée de la cité grecque, c'en fut fait de la Grèce. A ce compte, c'est peut-être un très mauvais signe que l'avènement d'un philosophe. Quand le philosophe paraît, c'est qu'une société en détresse l'appelle, comme un médecin ; mais, sans doute, ce serait un plus mauvais signe qu'à ce moment il ne parût point.

Or Schopenhauer est venu ; et le premier, il a renoué avec la philosophie présocratique la conversation interrompue depuis des siècles. Que veut dire la venue de Schopenhauer ? Et, le maître mort, à quoi sont tenus ses disciples ? Questions qui pour Nietzsche renfermaient le sens de sa destinée propre. Le philosophe est l'homme qui, dans sa destinée, sait lire les destinées de toute vie [1]. Une voix intérieure disait à Nietzsche : « Tu es philosophe. » Et il comprenait, avec un juvénile sentiment de sa responsabilité : « C'est donc que mon peuple malade m'appelle pour sa guérison. Allons au secours de mon peuple. »

---

[1] « Lis ta vie et comprends par elle les hiéroglyphes de la vie universelle. » — *Schopenhauer als Erzieher*, § 3. (*W.*, I, 410.)

CHAPITRE PREMIER

LES PHILOSOPHES PRÉSOCRATIQUES

L'INTÉRÊT du livre sur la *Philosophie des Grecs à l'époque de la tragédie* n'est pas surtout dans ce qu'il apporte de vues neuves ou osées sur l'histoire de l'esprit grec. Il se peut que Nietzsche n'ait pas compris les Grecs ; et quelques-uns le disent. Il n'a certainement pas exposé Schopenhauer avec exactitude. L'importance de son livre n'en est pas diminuée. De même que Schopenhauer a prétendu se reconnaître dans les Présocratiques, et n'a jamais eu d'estime que pour les philosophes en qui il se reconnaissait, ainsi Nietzsche se reconnaît à la fois dans les Présocratiques et dans Schopenhauer. Ce qu'il comprend d'eux est peu de chose auprès de ce qu'il y met. Quand il parle d'Héraclite et d'Empédocle, c'est Nietzsche qu'il faut entendre. Quand il parle de Schopenhauer, c'est encore Nietzsche. Il ne le sait pas toujours au moment où il écrit ; mais la force de sa pensée passionnée transforme tous les faits historiques, et elle subsiste seule.

Ce n'est pas la seule étrangeté de son historiographie. Elle ne s'intéresse pas au détail des doctrines ; et, hors de ce détail, que cherche-t-elle au juste ? Ce n'est pas la vérité. Un système pour Nietzsche n'est vrai complètement que pour son fondateur. Aucun autre philosophe ne peut le reconnaître pour véritable. Déjà Nietzsche, dans ces

premiers débuts de sa pensée, entrevoit la doctrine où il aboutira. La vérité est pour chacun la *perspective* seulement qui s'ouvre pour lui sur les choses. Elle varie avec les yeux qui regardent le monde, et avec l'observatoire où le spectateur s'est placé. Les systèmes ne veulent pas être étudiés pour leur vérité, mais pour ce qu'ils contiennent d'humain. En chacun d'eux, il y a une tonalité de sentiment originale qui tient à la personne. Or, on ne réfute pas une personne ; on l'aime ou on l'écarte. Mais pour la décrire, « trois anecdotes », comme chez les Doxographes grecs, et un nombre ramassé de propositions simplifiées, valent mieux que de longs exposés.

La description nietzschéenne des philosophes est une façon de décrire déjà l'homme intégral. Il est conforme au sentiment profond de Nietzsche pour Schopenhauer et au sentiment qu'il avait de sa valeur propre, d'avoir, entre toutes les personnes humaines, estimé celle du philosophe à un prix inestimable. L'aptitude philosophique est la plus rare de toutes : *Der Philosoph ist das Seltenste unter dem Grossen.* Qu'il ne trouve pas son auditoire, qu'il soit étouffé par l'hostilité des choses et des hommes, c'est une admirable et nouvelle possibilité de vie humaine qui est rayée de l'existence. Il n'y a pas de catastrophe plus grande pour l'humanité.

Nietzsche avait appris dans Gœthe, dans Schiller et dans tout le romantisme allemand que l'intégrité humaine ne se conserve que par une harmonie équilibrée et indivise de toutes les facultés. Il faut ajouter, depuis Schopenhauer, que ce doivent être les facultés de l'homme supérieur, l'énergie surhumaine, la moralité héroïque ou sainte, l'intuition du génie. Il n'y a d'humanité intacte : 1° que chez des hommes qui vivent dans l'action autant que dans la pensée ; 2° en des caractères que gouverne

une pensée détachée du grossier vouloir des appétits individuels ; 3° en des esprits chez qui cette pensée n'est pas mutilée par la spécialisation ni sèchement abstraite. Les Présocratiques sont des exemplaires parfaits de cette triple intégrité. C'est pourquoi, d'instinct aussi, ils savent le secret de la civilisation intégrale.

1° Il n'y a pas encore chez les Présocratiques, cette distinction entre la *vie contemplative* et la *vie pratique*, que nous avons reçue de l'Asie. Leur pensée législative atteint toutes les formes de la vie, et la cité elle-même : « *Die ältere griechische Philosophie ist die Philosophie von lauter Staatsmännern* (1). » L'effroyable danger qui a toujours menacé la Grèce et a fini par l'engloutir, a tenu à la politique effrénée de leurs cités. Les philosophes l'ont discerné ; et il faudra voir pourquoi la réforme tentée par les philosophes a échoué.

2° La réforme morale de l'humanité grecque se déduisait de cette réforme politique, et elle ne faisait qu'un avec elle, si l'unité vraie de l'homme est de savoir vivre sa pensée. C'est la grandeur des philosophes grecs d'avoir maintenu leurs regards fixés sur les problèmes éternels. A leur peuple mobile, frivole, passionné de luxe et de volupté, ils donnent le spectacle du sérieux triste. Anaximandre se revêt de vêtements solennels, et affecte une hauteur tragique dans ses gestes, parce qu'il sait que toute vie est une tragédie. L'austérité sombre d'Héraclite ne fait que traduire au dehors sa croyance en une rigide légalité qui gouverne l'univers. Enfin à la race sanguinaire des Grecs, Pythagore et Empédocle proposent une grande lustration, en interdisant de sacrifier des êtres vivants. Un philosophe grec enseignait par sa physionomie, par

(1) *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, § 193. (*W.*, X, 220.)

son attitude, ses vêtements, ses mœurs, autant que par la parole. Toute sa doctrine était comme rendue visible par sa vie. La grande unité de style qui règne dans la civilisation grecque vient de cette courageuse conformité entre la moralité et la pensée.

3° Mais, chez les Grecs, cette pensée est à son tour intégrale. Et la tâche la plus difficile de Nietzsche est de définir cette pensée. Si l'humanité intégrale s'exprime dans la tragédie, et si, au cœur de la tragédie, il y a un mythe, comment la pensée intégrale ne serait-elle pas mythologique ? Pourtant les philosophes grecs ont prémédité de ruiner la mentalité primitive et ont voulu créer une pensée exempte de mythes.

Il faut bien préciser pourquoi Nietzsche les approuve. Il n'a pas encore découvert le grand rythme de sa pensée ultérieure qui s'attaque à toute coutume par une critique intellectuelle, la dissocie et reconstruit une pensée nouvelle avec les matériaux qui ont résisté. Mais son expérience l'avertit : sa querelle avec le christianisme est une querelle de l'esprit philosophique avec une mythologie surannée. Il sait que les images qui se forment dans la représentation collective d'un peuple se défont quand s'est éteinte la vie mentale d'où elles étaient nées.

Il se dit que les philosophes grecs ont fait une semblable expérience. Les mythes dont vivaient les cités grecques reflétaient toute l'humanité grecque. Ils en glorifiaient et justifiaient l'existence brillante et féroce, en la projetant dans la vie divine. Ils modelaient à leur tour, par le prestige religieux, la société sanglante et immorale qui les avait inventés. Ils amplifiaient infiniment le danger contenu dans le tempérament grec.

Fallait-il laisser la Grèce courir à l'abîme, entraînée par sa propre croyance passée ? Quand il n'y aurait pas eu un vieillissement spontané des dieux, leur multiplicité

suffisait à provoquer la réflexion. L'agrandissement des cités, la conquête, le commerce, mettaient en présence des mythologies diverses. Comment concilier le culte des vieux Titans avec le culte des dieux Olympiens survenus depuis ? Et, à côté des cultes publics, n'y avait-il pas des mystères importés en secret et de loin pour satisfaire les passions ascétiques et pessimistes ? Il s'est fondé sans doute à Delphes une école de théologie qui a établi la *trêve des dieux*, et qui a dressé la liste des dieux honorés dans toutes les cités. Mais l'obligation de concilier les mythologies reconnues avec les théogonies des sectes orphiques ne faisait-elle pas de chaque initié un philosophe ? Si la Grèce était menacée de périr par le heurt des passions effrénées qui régnaient dans ses cités, ne fallait-il pas déraciner aussi les mythes sanglants dont leur tradition vivait ?

La forme heureuse des dieux de Phidias s'était dégagée lentement des troncs d'arbre mal dégrossis que vénérait la Grèce barbare. La philosophie fait plus : Par elle, la pensée des dieux se dégage de l'enveloppe mystique elle-même. Elle y réussit en utilisant toutes les ressources de l'âme humaine, c'est-à-dire qu'elle n'y parvient pas sans anthropomorphisme. L'homme ne peut mesurer qu'à sa toise l'inconnu qui l'entoure. Il pense le mystère de trois façons : 1° Il l'imagine dans une forme *d'art* ; 2° il le sent par le sentiment *moral* ; 3° il le pense en termes *intellectuels*. La tragédie avait créé le grand langage mythique, qui fait deviner derrière de grandes *images* l'énigme tragique des mondes. Les philosophes présocratiques ont créé de grandes métaphores *morales* et *logiques* destinées à rendre cette énigme accessible au cœur et à la pensée.

I. — Les anthropomorphismes logiques de la philosophie primitive.

Le premier langage philosophique fut créé le jour où Thalès énonça cette simple proposition : « L'origine et le sein maternel de toutes choses, c'est l'eau. » Cette proposition nous paraît chimiquement absurde. Elle est d'une importance capitale : 1° En ce qu'elle énonce une proposition sur l'*origine du monde* ; 2° en ce qu'elle l'énonce *sans mythe* ; 3° en ce qu'elle s'élève d'emblée à l'idée de l'*unité de substance*. Tout cela, la phrase de Thalès le balbutie ; mais son balbutiement est philosophique. Dès cette phrase, c'en est fait de l'allégorie poétique, trempée encore de croyance. Comment ne pas se souvenir de Phérécyde pour qui la terre est un chêne ailé, et planant dans les airs, et que Zeus a recouvert d'un vêtement brodé de fleuves et de mers [1] ? Dès cette phrase, c'en est fait, et non moins complètement, des sciences spéciales, qui ne sont même pas encore constituées, et de l'empirisme qui les fonde. Le philosophe est l'esprit qui choisit. Toutes les ondes sonores de l'univers le traversent ; elles dessinent à la surface de son esprit comme des rides et des dessins métaphoriques. Ses intuitions le figent pour un temps comme en attitudes d'hypnose, qui disent sa réaction devant la vie, comme chez le poète dramatique les gestes des personnages et leurs paroles disent sa vision, sans l'épuiser. Nietzsche s'efforce de décrire, pour les principaux philosophes, ce geste symbolique où leur pensée s'accuse, et ne s'analyse pas [2].

---

(1) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, § 3. (*W.*, X, 23.) — On ne peut guère s'empêcher de songer à Jules Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 268 sq. Cependant Nietzsche était averti d'autre part par ses lectures d'Hésiode et de Suidas.

(2) *Ibid.*, §§ 3, 200. (*W.*, X, 23-25, 235, 236.)

Nietzsche a-t-il toujours saisi exactement le sens de ces symboles, où les vieux philosophes prétendent résumer à la fois l'image et le type de l'existence naturelle ? Il a été possible d'en présenter depuis une interprétation plus nietzschéenne que la sienne [1]. Il y a peut-être plus de lyrisme, plus de sentiment mystique, et moins d'intellectualité dans ces vieux Ioniens, que ne se le figure Nietzsche. Cette « eau », dont est fait le monde, c'est une eau vivante peuplée d'âmes ; et ce qu'elle représente, c'est moins la substance des choses que leur écoulement. Le lyrisme puissant de Thalès ne satisfait son sentiment de la vie qu'en niant les limites de la vie. « Il matérialise l'âme et dématérialise le monde », afin de trouver dans l'univers une vie pareille à celle dont ils débordent.

Il n'est pas sûr, non plus, que Parménide soit le « prophète de glace » que Nietzsche fait de lui. Cette prière que, dans Nietzsche, il adresse aux dieux pour leur demander une certitude, aussi petite qu'ils voudront, planche mince et unique flottant sur la mer des apparences, n'est pas dans les textes. Parménide n'a pas pensé que la vérité habite dans ces abstractions pâles et dans les enveloppes vides des mots. Il aimera mieux distendre le sens des mots, jusqu'à y faire entrer la vie totale qu'ils n'étaient pas destinés à exprimer. Les arguments par lesquels Zénon d'Élée, son disciple, prouve que le temps, l'espace et le mouvement nécessitent à la fois et excluent la division à l'infini, seront le point de départ éternel de l'idéalisme. Il est peut-être difficile de préciser en quel sens les Éléates étaient phénoménistes et ce que signifiait pour eux le doute qui récusait le témoignage des sens. Mais, dans cette négation du réel multiple, quelle force

---

[1] Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1903.

de sentiment n'y a-t-il pas, pour affirmer l'unité ? C'est un sentiment si fortement hypnotisé dans sa certitude, qu'il est figé en intuition rationnelle [1].

Où se place au juste le système d'Anaxagore dans la série des anthropomorphismes, puisque c'est un système mixte ? Dans le monde phénoménal, qui se déplace d'un mouvement au moins apparent, Parménide n'avait pas pu dire d'où vient le mouvement. Nietzsche admire dans Anaxagore le créateur de l'hypothèse qui, par un mouvement giratoire unique, fait sortir du chaos éternel les corps célestes et les orbites des astres [2]. Cette rotation prodigieuse sépare les éléments mélangés, et accumule au centre du cyclone tournoyant tout ce qui est lourd, froid et sombre, pour rejeter à la périphérie tout ce qui est ténu, chaud et lumineux. Des fragments de matière épaisse agglomérés au centre projettent dans la zone éthérée, par force centrifuge, des parcelles qui y deviennent incandescentes et qui, dès lors, éclairent et réchauffent la terre froide d'où elles sont issues. Quel rapport étroit cette conception n'a-t-elle pas avec la *Théorie du Ciel* d'un Kant ou d'un Laplace ? Nietzsche relève avec soin qu'un petit nombre d'inférences ont fourni à un philosophe les cadres où les sciences d'observation déposeront leurs faits de détail.

Il lui plaît surtout que la part de l'intervention divine soit réduite au *minimum*. Sans doute, l'origine du mouvement, le choc primitif, comme la chiquenaude initiale de Descartes, ne s'explique pas. Le Νοῦς prend des décisions toutes contingentes. Mais son impulsion donnée, les causes

(1) V. Karl Joël, *Ibid.*, pp. 62, 63.
(2) M. Paul Tannery a démontré que l'hypothèse de Kant sur la matière se rapproche beaucoup aussi de celle d'Anaxagore sur les *homéoméries*. V. *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 285.

secondes créent seules l'ordre de l'univers. Les matières s'ordonnent, sans finalité, selon les lois prescrites par la mécanique. Point de vue tout artiste, dira Nietzsche. Chez Anaxagore, le vouloir qui meut le monde, l'a mis en branle par une sorte de jeu, comme un artisan fait jouer une machine construite par lui. Il se satisfait du spectacle et trouve que la vie vaut d'être vécue, si elle est consacrée à contempler le ciel et l'ordre du Cosmos.

Peut-être Nietzsche, dans sa préoccupation intellectualiste, ne fait-il pas assez grande la part de la religiosité immanente aux systèmes de ces premiers physiciens. Il les pousse trop vers le mécanisme moderne. Il oublie que la « participation de toutes choses à toutes » est une doctrine magique. Un sentiment mystique de la vie pénètre cette philosophie, pour qui les plantes se réjouissent quand elles croissent, et s'attristent quand leurs feuilles tombent [1]. Le Νοῦς ne peut être conçu comme principe du monde que si l'intelligence gouverne les hommes.

Nietzsche n'a pas pu reprendre, après la *Psyché* de Rohde, ses études anciennes sur Pythagore. Les fragments épars de son cours pour 1873 font valoir surtout les mérites physiques de la doctrine. Cette théorie pythagoricienne, pour laquelle les dernières causes des différences entre les objets sensibles sont leurs dimensions géométriques et leurs proportions numériques, n'est-elle pas une ébauche de notre physique mathématique ? Et qu'est-ce que notre chimie, si ce n'est une combinaison du pythagorisme avec l'atomisme de Démocrite [2] ? On voit la préoccupation de Nietzsche : ce qui lui importe, en 1873, c'est de montrer comment la philosophie grecque se

---

(1) Karl Joël, *Ibid.*, p. 69.
(2) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, § 8. (*W.*, X, 98.)

détourne du mysticisme. Or, certainement, elle s'en éloigne. Mais tout d'abord elle en sort, et elle y baigne ; et dans Pythagore, qui s'est considéré comme l'incarnation d'Apollon, comment le sentiment religieux aurait-il été absent (1) ? Nietzsche, en 1876, a été plus prudent :

Que savons-nous de la vie de Pythagore?... Autant dire rien (2).

Mais dans cette philosophie des nombres encore qui, un peu avant Socrate, s'introduisait par Philolaos, comment ne pas reconnaître une philosophie mystique ?

Toute chose est nombre ; cela veut dire, pour les hommes, que tout est accord de sons, tout est musique. Les sons offrent aux pythagoriciens une preuve sensible du rôle des nombres dans le monde. Et s'il y a une philosophie sortie du génie même de la musique, c'est celle qui croit à l'harmonie des sphères (3).

Mais ce n'est pas cet enseignement que Nietzsche, en 1873, veut faire parvenir jusqu'à Richard Wagner, et le parti avec lequel il aborde le pythagorisme est de faire remarquer l'apaisement rationnel qu'il apporte à la ferveur mystique, comme il enseigne l'apaisement des passions par la musique.

A ce compte, Démocrite, le grand simplificateur d'hypothèses, de qui la science a reçu les symboles qu'il lui faut pour se constituer, doit être l'aboutissant de cette série de philosophes logiciens. Par l'hypothèse de l'atome, Démocrite réduit à des différences de grandeur les différences qualitatives des choses. Pour la première fois, il crée une image cohérente du monde extérieur. Et aussi bien Démocrite marque la transition de la philosophie au savoir. Tous ses travaux de 1866-1868 remontaient

(1) *Ibid.*, X, 45. — *Die Vorplatonischen Philosophen.* (*Philologica*, III, 169.)
(2) *Ibid.*, p. 165.
(3) *Ibid.*, p. 165.

à la mémoire de Nietzsche, quand il décrivait ce pathétique nouveau de Démocrite, qui vient de ce qu'il croit posséder, dans le savoir, le secret d'un immense affranchissement (1). Il n'y a pas de raison dans un monde où tout est rencontre fortuite d'atomes; mais la déraison elle-même y est mathématique ; et dès lors nous avons sur le monde une prise puissante par l'intelligence. Ce n'est pas, selon Nietzsche, que rien dans le réel corresponde aux concepts de l'esprit, si ce n'est le besoin humain de simplifier, de classer, d'apprécier le dissemblable. Nous ne voyons pas le monde tel qu'il est; mais nous nous y orientons, et cela suffit. La seule façon de tirer parti de l'univers est d'en donner une interprétation intelligente. Les Grecs ont découvert les premiers l'intime satisfaction liée à cette besogne de l'esprit. Il ne faut pas qu'elle manque désormais à la culture des peuples supérieurs.

II. — Les anthropomorphismes moraux de la philosophie primitive.

L'exposé de Nietzsche, en **1873**, était destiné à émanciper Wagner du catholicisme de Cosima ; et il met avec insistance sous les yeux de Cosima Wagner l'élargissement que la philosophie grecque doit à un intellectualisme épuré par degrés (2). Ce n'est pas à dire que cette philosophie néglige la vie morale. Elle y puise des expériences de plus en plus intellectualisées aussi, qu'elle cristallise en métaphores. Et, au terme, les anthropomorphismes moraux où cette expérience se dépose, ne sont pas destinés à détruire l'art, mais à le justifier.

Voilà pourquoi Nietzsche trace des trois grands philo-

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 308 sq.

(2) *Philosophie im trag. Zeitalter*, Fortsetzung, § 6. (*W.*, X, 97 sq. 237.)

sophes tragiques, Anaximandre, Héraclite, Empédocle, un portrait si saisissant. Ils sont tragiques, parce que les premiers ils posent le problème de la *valeur* de la vie.

Anaximandre crée la première philosophie pessimiste (1). Il a vu que « tous les êtres doivent retourner au lieu de leur origine de toute nécessité ». Mais comment peuvent finir des êtres qui ont un droit à l'existence? Et comment expliquer l'enfantement continu qui produit les êtres? Cet anéantissement nécessaire de toutes choses, Anaximandre, le premier, le ressent comme un malheur éternel. Et à ce désastre, qui toujours recommence, il cherche le premier une explication morale : il ne conçoit pas que les êtres puissent être frappés, sinon pour un crime commis avant leur vie, et qu'ils expient par la mort. C'est pourquoi déjà les mers diminuent et déjà l'incendie a saisi l'univers qui s'engloutira en fumée. Or, toujours l'indéfini d'où sont sorties les choses, donnera naissance à du fini; l'éternel, à du passager; le juste, à de l'injuste. Comment cela se peut-il? et pourquoi le « devenu » n'a-t-il pas péri une fois pour toutes? Aucun savoir limité ne répondra jamais à ces questions qui touchent à la destinée totale des mondes. Il appartient au philosophe de monter jusqu'à ces cimes noyées d'ombre, et pourtant de ne pas perdre de vue le réel (2).

Héraclite est pour Nietzsche avant tout ce philosophe préoccupé du devenir; celui dont la pensée ne veut connaître du monde que les phénomènes qui ne *sont* pas, mais qui *passent*. Par là, il est, en effet, l'aïeul de tout le phénoménisme moderne. C'est beaucoup dire, et c'est dire encore trop peu. Héraclite a eu les yeux fixés sur le devenir, mais il en a vu la régularité. Il a discerné le devenir,

(1) *Die Vorplatonischen Philosophen*, § 7. (*Philologica*, III, 153.)
(2) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, § 4. (*W.*, X, 25-30.)

non pas comme un châtiment, mais comme une justification. Il a vu les certitudes infaillibles, les voies toujours pareilles du destin, et les Erinnyes qui jugent toutes les transgressions. Diké règne. Donc le monde n'est pas une géhenne de châtiment ni un calvaire de suppliciés, mais un royaume de la Loi.

Ayant cette certitude intuitive, Héraclite niait l'être. Car l'être ne change pas. Se décide-t-il seulement par les raisons dialectiques où s'arrête Nietzsche, et faut-il dire que tout s'écoule parce que le présent n'est jamais que la limite entre ce qui fut et ce qui sera? Une âme enflammée comme celle d'Héraclite fait plutôt de son propre mysticisme la loi du monde. Elle se meut entre des contrastes violents, par besoin de changement et par lassitude ; et c'est pourquoi son système fait osciller le monde entre la faim et la satiété. On a pu dire que toute l'époque de Sapho et d'Archiloque flotte entre des extrêmes de haine et d'amour. Le mysticisme de ce temps unit dans un même sentiment ces contraires, et les pose dans une substance qui les joint. « Hadès et Dionysos sont un même Dieu », disait Héraclite [1]. Et il ébauchait un univers qui semblait l'image agrandie de sa propre âme violente et déchirée.

C'est que cette âme était faite elle-même à l'image de la cité grecque. La lutte des contraires dans le monde est comme le corps à corps dans la palestre. L'idée de la rivalité nécessaire et de la lutte en champ clos qui a fondé toute la vie sociale des Grecs est, dans Héraclite, proclamée vérité métaphysique. Les choses n'existent pas vraiment. Elles ne sont que des lueurs, et

---

[1] Héraclite, fragm. 15, dans Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker.* — Karl Joël, *Ueber Monismus und Antithetik als Grundstruktur der ionischen und pythagoræischen Systeme.* (Zeitschrift für Philosophie, t. 97, p. 161 sq.)

comme des reflets brusques d'épées, dans la bataille des qualités aux prises. Ainsi Schopenhauer dira plus tard que la matière change de forme sans cesse, parce que les phénomènes mécaniques, chimiques, organiques, se la disputent tour à tour, et que la vie naturelle entière consiste dans ce conflit.

Mais comment ces qualités successives sortent-elles du *feu*, c'est-à-dire du devenir éternel? Y a-t-il un crime, une injustice, un antagonisme, une douleur radicale dans le monde? La pensée grecque, arrivée à sa pureté, a plus de profondeur. Le monde est le « jeu » de Zeus. Le feu éternel détruit et produit incessamment comme l'enfant et comme l'artiste. Il se rassasie un instant; puis le besoin le reprend et il recommence; mais, dans ce jeu même, il suit une loi.

La vision héraclitéenne est celle de l'artiste. Car seul, l'artiste sait comment les contraires se plient à un ordre. Ce jeu n'a point de souci moral. Il rétablit l'ordre avec les ruines mêmes qu'il a causées. Héraclite a été le premier à deviner cette impassibilité des dieux. Pour nous élever à la hauteur du Logos, il faut comprendre ce qu'il y a de nécessité dans ce jeu indifférent à notre souffrance et à notre joie, et qui se justifie par sa beauté seule. Voilà pourquoi Héraclite est, par excellence, le philosophe tragique.

On avait pu reprocher à Nietzsche de mêler une préoccupation contemporaine à la description de la tragédie grecque. Le livre sur les Présocratiques, qui abonde en vues neuves et exactes, prête au plus haut degré à la même objection. Plus on l'analyse et plus on y découvre d'intentions secrètes. Ses monographies des philosophes grecs ressemblent à ces images changeantes qui, vues de biais, offrent un autre dessin que vues de face. Comme par un « retour éternel », les Présocra-

tiques semblent revivre parmi nous. Nietzsche nous parle de Parménide; et c'est à Kant que nous songeons. S'agit-il d'Héraclite? son image prend subitement les traits de Nietzsche. Nietzsche avouera plus tard que, « dans son voisinage, il se sentait comme réchauffé et réconforté » [1]. Et comment ne pas reconnaître Nietzsche quand il nous parle du philosophe d'Ephèse, « aux yeux fixes, tournés en dedans et qui semblent morts » ? Le sentiment héraclitéen de la solitude, « dont les plus farouches déserts de la montagne donnent seuls l'idée », comment ne nous rappellerait-il pas les semaines méditatives vécues par Nietzsche au Splügen, à Flims ou à Bergün? Cette mésestime avec laquelle Héraclite parle « des hommes qui interrogent et amoncellent », de tous les esprits *historisants,* n'est-elle pas l'annonce de l'*Unzeitgemaesse* sur la maladie historique [2]. Le portrait d'Héraclite est un miroir, où Nietzsche contemple, non sans orgueil, sa propre image.

C'est pourquoi il nous faut prendre garde, quand au bout de la série apparaît l'homme vers lequel se dirige tout le récit : Empédocle. De notre temps, il s'appelle Wagner. Depuis l'année 1871, où Nietzsche avait esquissé son drame d'*Empédocle*, ce parallèle obsédait son imagination. Car, pour Nietzsche, Wagner était philosophe autant que musicien et poète [3]. Il lui découvrait ce devancier présocratique : le philosophe aux attitudes royales qui s'en va vêtu de pourpre, ceinturé d'or, chaussé de sandales d'airain, le front ceint de la couronne de Delphes. Pourquoi Nietzsche fait-il d'Empédocle le philosophe le plus grand? C'est qu'il est de tous le plus compréhensif et le plus agissant. Pénétré

---

(1) *Ecce Homo.* (*W.*, XV, 65.)
(2) *Die Philosophie im trag. Zeitalter,* § 8. (*W.*, X, 46.)
(3) *Richard Wagner in Bayreuth,* posth., § 348. (*W.*, X, 447.)

de toute la pensée logique et morale nouvelle, il reste cependant attaché au mythe et à la pensée populaire. Il se prépare dans son esprit une synthèse nouvelle, révolutionnaire à la fois et traditionaliste.

Certes, Empédocle conçoit l'unité de l'être comme Parménide. Mais il la conçoit comme une vie unique. Il a existé à l'origine un grand vivant, dont nous sommes les membres épars. Ce temps-là fut celui de la divinité bienheureuse. Mais le divin est déchiré par la haine. Depuis lors, tout est dispersé et tout est mort : et c'est là notre temps. La terre est une « plaine de détresse » (Ἄτης λειμών). On y rencontre le meurtre, la rancune et toutes les Kères. Les douleurs dont souffre l'univers prennent chez Empédocle figure d'énergies farouches, de haines vivantes disséminées. Nous luttons un temps, puis une destinée hâtive nous dissipe en fumée.

Empédocle croit aux dieux comme le vulgaire. Mais c'est qu'il tient les dieux du commun pour des forces issues du dieu premier et déchiré. Parmi les hommes mêmes, il en est qui sont des dieux déchus. Et lui-même se sait un tel dieu tombé, qui pleure sur son exil dans un séjour inaccoutumé. Il maudit la vie, puisque vivre, c'est tuer. Son sentiment a pénétré jusqu'à la grande compassion de l'univers qui sanglote dans la religion grecque et dans le mythe de Dionysos.

Il se peut que Nietzsche n'ait pas deviné la sentimentalité mystique d'un Parménide. Il a préféré ne pas s'arrêter aux grandes allégories féminines, Moïra, Ananké, Diké, multiples de nom, mais identiques par le sens, qui, selon ce redoutable dialecticien, mènent le monde. Il a donc oublié cette force d'amour qui, dans Parménide, emporte tous les êtres vers le féminin qui les complète. Il ne l'oublie pas pour Empédocle. Pour des êtres jetés par leur naissance même dans une vie de déchirement,

quel espoir de réparer les effets funestes de la haine qui les sépare ? Empédocle achève le mysticisme de l'amour parménidéen. Il place notre espérance en la force qu'il appelle Aphrodite. Elle est connue de tous ; mais peu la connaissent comme un principe métaphysique. En tous les êtres, il existe des affinités pour d'autres êtres, qu'ils recherchent d'amour. Malgré les embûches dressées par la haine, ils se joignent. De la rencontre naissent des formes nouvelles. A leur tour, elles luttent contre les forces mauvaises. La survie appartient aux plus aptes. C'est là une pensée que la science a pu oublier pendant des siècles, mais le transformisme moderne l'a reprise (¹). Et la métaphysique d'un Schopenhauer n'a-t-elle pas soutenu que le fond des choses était sans doute esprit, mais aussi violente et aveugle poussée du vouloir (φιλία et νεῖκος) ?

Ainsi s'achève, pour arriver à la perfection, la série des anthropomorphismes moraux. Anaximandre a voulu satisfaire à notre besoin de justice ; Héraclite à notre besoin de beauté; Empédocle à notre besoin de fraternité. En 1873 Nietzsche soumet cette gradation à Cosima Wagner. Il prétend appeler ses sympathies sur des doctrines modernes qu'elle hait sans les comprendre. Wagner avait enseigné dans Lohengrin que le dieu, c'est-à-dire le génie, vit exilé parmi les hommes. Il avait répondu à leur haine par un enseignement de pitié. Un appel puissant de notre amour doit rassembler les amours éparses et en refaire l'universelle vie qui soutiendra les mondes. Mais cet amour, Wagner le voulait éclairé. Son Wotan porte en lui la conscience totale et claire du monde présent. Comment ne pas se rendre compte alors qu'il y fallait

(¹) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, Fortsetzung, § 5. (*W.*, X, 96.) — *Die vorplatonischen Philosophen*, § 14. (*Philologica*, t. III, 196 sq.).

accueillir toutes les pensées, et que la pensée synthétique nouvelle résulterait d'une lutte, d'un ἀγὼν de toutes les forces troubles? Ce transformisme contre lequel Cosima prétendait défendre Wagner était la condition même de son triomphe et l'aboutissement vrai de la philosophie wagnérienne.

III. — L'Idée de la réforme panhellénique.

Cet aveuglement aurait été un médiocre mal, s'il ne se fût agi que de la vérité. Chez Nietzsche le respect de la pensée pure a peine à s'établir. Il ne croit qu'à une vérité pratique. Les philosophes grecs sont des médecins sociaux. La Grèce s'est perdue pour ne pas les avoir écoutés. L'Europe peut se perdre si elle n'écoute pas l'Héraclite nouveau, et si l'Empédocle moderne, que déjà elle respecte, se refuse à comprendre sa mission. La gravité des appels que Nietzsche adresse à Wagner sous tant de formes déguisées s'explique par cette préoccupation sociale.

Les Présocratiques ruinent l'esprit mythologique. Est-ce donc qu'ils veulent ruiner la cité, dont le mythe est l'âme? et quelle imprudence commettent-ils là, eux, des hommes d'État? C'est qu'ils ont le souci de faire durer la Grèce, non la cité : c'est un enchaînement. Leur pensée, en apparence abstraite, prétend fonder un hellénisme supérieur. La puissance isolante des mythes séparait les cités ; la croyance féroce des cultes les démoralisait. Deux pensées surgirent alors dans l'esprit des philosophes : 1° Fédérer les cités rivales dans une Grèce unifiée ; 2° créer une pensée et un art qui pussent régénérer le peuple en lui parlant un langage unique et épuré.

Les Ioniens, par lesquels commence la philosophie, voyaient de près le danger barbare. C'est pourquoi Thalès déjà projetait une confédération des cités grecques. Si sa

pensée panhellénique se fût réalisée, qui sait si les Perses auraient osé attaquer la Grèce [1]. Anaximandre, pour répandre l'idée panhellénique, se fit fondateur de colonies, et sa pensée aussi colonisait au dehors [2]. L'obstacle à la réalisation d'une Grèce unifiée, et par là capable de vivre, était dans toute la superstition, dans toute la passion, dans toute la sensualité grecques. Anaximandre trouve l'esprit grec efféminé. Il a souci de le viriliser. Parménide se méfie des sens; il glorifie la pensée logique. C'est qu'il espère calmer ainsi les passions grecques déchaînées. Dans un corps politique harmonieux, équilibré comme le σφαῖρος de l'univers, il prétend fixer la vérité éternelle des lois. Anaxagore seul y parvient un temps. Le libre penseur qui hait la foule superstitieuse et se fait une cour de disciples dégagés comme lui de croyance, représente l'esprit épuré de l'ancienne Athènes. La foule athénienne tourbillonne comme la matière obscure. Mais un noyau d'hommes se forme en elle par sélection et immatériellement la commande. Un Périclès est l'image parfaite du Νοῦς d'Anaxagore. Il représente dans le chaos populaire l'esprit libre et ordonnateur qui sait calmer et ordonner les forces aveugles. Et certes, si on avait pu initier la Grèce à une telle philosophie, la Grèce aurait survécu [3].

On approche avec une curiosité tendue de la réforme sociale préconisée par Héraclite et Empédocle. Nietzsche se console aisément du remous de démence et d'erreur qui vient battre le rocher solitaire d'Héraclite. Quel est donc le dessein qui engendre tant de haines? Héraclite a imaginé une organisation « hyperhellénique », qui aurait

(1) *Philosophenbuch*, 1875, préface, § 200. (*W.*, X, 236.)
(2) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, § 4, § 200 (*W.*, X, 29, 237.)
(3) *Die Philosophie im trag. Zeitalter*, § 19. (*W.*, X, 88 sq.)

abattu les dernières barrières entre les Grecs et les Barbares [1]. Comment ne se serait-il pas fait une vie de solitude persécutée? C'est à l'humanité entière, la plus tardive, à celle qui ne fera plus la distinction des patries, que s'adresse la sagesse héraclitéenne. Lisons entre les lignes qu'elle aura son interprète dans Nietzsche, méconnu comme son maître présocratique et, comme lui, indifférent aux acclamations.

Mais pourquoi Empédocle n'a-t-il pas été écouté, lui qui sut concilier la pensée populaire et la pensée métaphysique? La destinée du wagnérisme est contenue dans cette question. Empédocle représente presque seul la seconde pensée présocratique. Il a voulu réaliser l'unité grecque par l'unification des cultes, par la création des fêtes panhelléniques, par un art plus haut que l'art des cités. Chose rare, il eut le don d'agir sur les foules. Elles le suivaient, lui demandant des présages et des guérisons. On lui faisait l'accueil dû aux immortels: et il ne s'en étonnait point. Lui aussi est un réformateur moral. Il veut faire régner l'amour par l'austérité pythagoricienne après un partage égal des biens. Prophète ambulant, il répand cette prédication de feu dans les cités qu'il exhorte à se fédérer. Au moment décisif, Agrigente le repousse. Empédocle a emporté dans le cratère de l'Etna son secret et, avec lui, le salut de l'hellénisme.

Invinciblement on songe encore une fois à Wagner, lui aussi conducteur d'hommes puissant, qui a fondu ensemble, pour des fêtes pangermaniques, la mythologie scandinave et la légende héroïque des Germains occidentaux. N'a-t-il pas été d'abord un prédicateur révolutionnaire et toujours un prédicateur de la pureté? Il faut qu'on l'écoute. Mais il faut qu'il ne se trompe pas dans sa prédi-

---

(1) *Ibid.*, § 8. (*W.*, X, 43.)

cation. Sinon, le malheur de la Grèce pourrait atteindre la Germanie nouvelle.

Les réformateurs n'ont pas manqué à la Grèce; mais les Grecs ont manqué à leurs grands réformateurs. Le peuple grec a vécu dans une fièvre trop passionnée et dans une trop vive effervescence de l'esprit. Son développement trop soudain lui a été funeste : *Ach ! die Griechen liefen zu rasch!* (1). Pas de plus grand malheur pour un peuple qu'une trop grande richesse de dons. Une moisson infinie d'humanité supérieure se perdit, quand furent gaspillées les chances d'une réforme grecque. Ainsi de certaines civilisations, à peine épanouies, sont saisies comme d'une gelée qui brûle les promesses en fleur. La Grèce ne s'est jamais relevée de sa victoire sur les Perses. La victoire, trop complète, déchaîna l'ὕϐρις grecque. La tyrannique et sanguinaire ambition, où Jacob Burckhardt avait vu le fond du caractère hellénique, reparut dans les hommes et dans la cité. Ce sont là des dangers dont il faut avoir peur, car ils pourraient menacer notre société actuelle.

Le malheur des Grecs est venu de ce qu'une seule ville, d'une furieuse ambition, les a dominés. Du coup, l'idée d'une fédération hellénique proposée par les philosophes se trouva irréalisable. La splendeur des victoires médiques, en établissant la suprématie athénienne, étouffa les plus belles possibilités de la vie grecque. Les gouvernants choisirent la méthode tyrannique. Alors ce furent les guerres sans fin allumées par les rivalités féroces. Mais le mal fait à l'esprit grec fut pire. Athènes qui prévalut, est, selon Nietzsche, stérile à la fois d'esprit philosophique et de lyrisme. Les grands Présocratiques ne sont pas Athéniens; et Pindare n'eût pas été

(1) ***Philosophenbuch***, 1875, § 199. (*W.*, X, 231.)

possible à Athènes. La tragédie athénienne elle-même manque d'envolée lyrique. Encore ne fût-elle pas née sans les tyrans, Clisthène, Périandre, Pisistrate, qui surent fasciner le peuple par la magie de la « tristesse dionysiaque ». Solon, véritable Athénien, c'est-à-dire hostile à l'art, n'avait de goût que pour la modération et la poésie gnomique. Quelques Athéniens d'élite dépassent ce niveau : ceux-là sont peut-être ce que la Grèce a produit de plus grand. Mais, venus trop tard, ils luttent en vain. Les plaintes éloquentes d'Eschyle sur les hommes de son temps restent sans écho. La forme d'esprit créée par Eschyle s'éteint avec lui (1). Il témoigne toutefois que les Grecs allaient élaborer un type d'humanité supérieur à tout ce que montre leur littérature en dehors de lui et pour nous avertir que peut-être la tragédie athénienne n'est pas la plus haute qui pût se concevoir. L'unité des fêtes et des cultes, projetée par Empédocle ; la tragédie « panhellénique », qu'on pouvait imaginer après que Sicyone, Corinthe, Athènes eurent créé chacune leur tragédie propre : tout cela fut tué en germe quand Athènes prévalut. Pour Nietzsche, il y a ainsi dans la croissance d'une civilisation des accidents organiques irrémédiables. Un hasard insignifiant et brutal ou un bonheur trop complet ouvrent comme la voie aux possibilités décisives et funestes. Le malheur des Grecs a été un accident politique : mais il a déchaîné des conséquences sociales et intellectuelles sans mesure.

Pourquoi est-ce la victoire médique des Athéniens que Nietzsche rend responsable ? L'expédition de Sicile n'a-t-elle donc pas été une plus affaiblissante folie ? Et l'hégémonie de Sparte a-t-elle été moins lourde que celle d'Athènes ? Des historiens contemporains seraient ici d'un

---

(1) *Ibid.*, § 197-199. (*W.*, X, 227, 228, 230-31.)

autre avis. Il faut retenir pourtant l'affirmation essentielle de Nietzsche. Les Grecs ont vécu une vie dévorante de passion folle : c'est pourquoi ils furent un peuple de promesse brillante et de courte durée. « *Es ist nie wieder so verschwenderisch gelebt worden* », dira Nietzsche plus tard, et il ne peut jamais détourner ses yeux de cette grande catastrophe. Car rien n'est tragique comme l'étouffement irrémédiable d'une vie supérieure et géniale.

Les suites intellectuelles de la suprématie athénienne furent pires. Sans elle, Socrate fût resté un sophiste obscur. Un nouvel Empédocle, Platon sans doute, eût imaginé la réforme hellénique. Il l'aurait fait aboutir par on ne sait quel *Bühnenweihfestspiel,* où les âmes et les cités eussent échangé les serments d'une fraternité sacrée. Tout cela, qui fut ébauché, s'est éteint. La philosophie des Grecs se compare, pour Nietzsche, à une statue admirable, dont il y a eu des maquettes, tandis que l'exemplaire définitif a été mutilé en plein travail. Un homme funeste a suffi à ce ravage : « *Ein einziger Querkopf wie Sokrates — da war der Riss unheilbar* (1). »

IV. — La décadence de la philosophie grecque : le socratisme

Il y avait eu, dans le livre sur la Tragédie, une attaque furieuse contre Socrate, dont Nietzsche s'est encore glorifié dans l'*Ecce Homo*. Le socratisme lui semblait alors la déformation et l'étranglement de la philosophie et de l'art. On conçoit cette philippique au temps où Nietzsche mettait son étude de Creuzer au service de la réforme wagnérienne. S'il ajoute que jamais la sûreté de son tact philosophique ne fut en péril dans cette question

(1) *Philosophenbuch*, 1875, § 195, 197. (*W.*, X, 225, 227.)

de Socrate, il faut le contredire. Il n'a pas toujours considéré Socrate comme un « décadent » [1]. Il y a eu des années où il a compris que le savoir et l'art de voir clair en soi seraient encore une force, alors même qu'ils ne seraient pas les auxiliaires nécessaires du vrai.

> Je l'avouerai donc! Je sens Socrate si près de moi qu'il me faut presque toujours lutter contre lui [2].

Dans *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche adoptera l'attitude d'esprit socratique, et déjà son cours sur *les Philosophes grecs avant Platon* est dénué de prévention [3]. Ses préjugés avaient été au nombre de trois :

1° Socrate est *plébéien* d'origine, d'aspect et de tempérament. Fils d'un sculpteur et d'une sage-femme, il a le masque d'un faune bas, et il en a l'indiscrète astuce. Il a grandi au milieu de la plus grande floraison d'art que l'humanité ait vue; et il l'a niée avec audace. Il a contesté Pindare et Eschyle, Phidias et Périclès, comme il a manqué de respect à Homère, à la Pythie et à Dionysos. Il a versé dans la poussière la liqueur fortifiante de la croyance ancienne et de la philosophie. De quel droit? Il représente le *savoir*. Or, l'aristocratie, le mythe, l'art, la philosophie ne résistent pas à la critique du savoir.

2° Socrate est proprement le *contraire d'un mystique* (*der specifische Nichtmystiker*) [4]. En lui l'instinct apollinien atteint ce paroxysme, où il est logique pure. Tout sens instinctif de la vie est évidé par ce terrible travail de sa tarière dialectique. Le voici armé contre toute énergie proprement créatrice. Son *démon* déconseille

---

(1) *Ecce Homo.* (*W.*, XV, 63.)
(2) *Philosophenbuch*, 1875, § 188. (*W.*, X, 217.)
(3) *Die vorplatonischen Philosophen*, § 17. (*Philologica*, III, 224-234.)
(4) *Geburt der Tragödie*, § 13. (*W.*, I, 95.)

toujours et ne conseille jamais. Il n'y a pour lui de vérité que dans ses négations; et la dernière vérité est seulement ce qui n'est pas niable.

Il y avait eu jusque-là la coutume vivante, la morale traditionnelle, la pratique naturellement inventive des gens bien nés, des praticiens exercés, des artistes doués. Pour Socrate rien ne vaut que d'agir avec la conscience claire de ce qu'on veut et avec l'intelligence claire des moyens qui réalisent ce vouloir. Agir avec cette connaissance claire, c'est agir bien, et selon la vertu. Hors de là, rien ne compte : ni le talent ni le succès. Or, la vertu n'est pas attachée à des qualités héréditaires, aux pratiques recommandées par la cité et usitées dans le métier, ou à la noblesse d'un tempérament privilégié. Elle se fait de toutes pièces en chaque individu, par le savoir qu'il en a [1]; et ce savoir seul mène au bonheur avec sûreté.

Muni de cette certitude arrogante, et avec une simplicité simulée qui masque un orgueil sans second, Socrate approche les hommes d'État, les artistes, les poètes, les artisans. Il trouve des hommes qui pratiquent leur métier, mais qui ne savent pas les raisons de cette pratique. Il aborde les sophistes professionnels, théoriciens salariés de la puissance établie, de la force, de l'égoïsme; et il ne trouve pas plus de consistance à leur art de raisonner. Ce qui règne, c'est donc le désordre des notions morales. Dans ce chaos intérieur, comme Anaxagore dans le monde, Socrate veut introduire l'ordre. Il invente une mathématique des concepts moraux. Il est le premier logicien des cas de conscience et comme un pythagoricien de l'âme.

Pourquoi donc Nietzsche, si favorable à Pythagore, a-t-il attaqué Socrate avec violence? La victoire de la

---

(1) *Sokrates und die Tragödie.* (*W.*, IX, 57.)

raison sur l'esprit traditionnel et mythologique, n'est-elle pas un processus naturel et proprement grec? N'a-t-elle pas été une réaction naturelle contre la culture trop purement esthétique de l'ancien hellénisme (1)? Cette ivresse de la science que Nietzsche a admirée dans Démocrite, ne se retrouve-t-elle pas dans le candide enthousiasme qui induit Socrate à tenir la science pour une panacée morale? Et la réforme panhellénique était-elle moins intéressée à épurer nos idées sur la conduite humaine qu'à rectifier notre idée des lois naturelles (2)?

Souvenons-nous ici que Rohde avait coutume de faire une grande distinction entre les *philosophies de l'homme*, pour qui le principe explicatif des choses est la pensée; et les *philosophies de l'univers*, pour qui la pensée est une fleur tardive (3). Or le lyrisme de Nietzsche déborde sur l'univers, quand la philosophie de Socrate semble n'avoir souci que des hommes. Nietzsche est plus tard revenu de cette juvénile arrogance. L'anthropomorphisme, dont ne se passe point le mysticisme des Ioniens eux-mêmes, suppose une notion de l'âme humaine ; et il était dans la logique des choses que cette notion s'éclaircît. Faut-il dire maintenant que la philosophie du savoir pratique, c'est-à-dire le socratisme, ait enrayé le développement des sciences exactes? Nietzsche élève cette objection (4); et il se trompe. Car nous ne savons rien de l'attitude de Socrate devant les sciences naturelles. Nous savons seulement qu'il a constaté les conflits où étaient engagés les physiciens; et il en a

(1) Sur tous ces points v. Wilhelm Nestlé, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*. (Neue Jahrbücher für d. klass. Altertum, 1912, p. 553-584.)

(2) Nietzsche l'a vu depuis. *Die vorplatonischen Philosophen*, § 17 (*Philologica*, III, 231).

(3) Rohde, *Cogitata*, § 4 et notre *Jeunesse de Nietzsche*, p. 163.

(4) *Philologica*, III, 226.

conclu qu'il n'y avait ni unité ni fixité dans l'être extérieur : Il n'y en a que dans les concepts [1]. Nous ignorons ce que Socrate eût pensé d'une science conceptuelle de la nature, s'il avait pu la voir constituée.

3° Socrate, en sa qualité de rationaliste pur, est l'*optimiste* par excellence. C'est le dernier grief de Nietzsche. Et il est sûr que si la vie est gouvernable par le savoir, il n'y a plus en elle de mystère à redouter. Pourquoi désespérer, si la conduite humaine, pénétrable à l'esprit, se trouve corrigible aussi par lui ; et si cette action de l'esprit en nous assurant les vertus les plus hautes, le renoncement, l'héroïsme, le calme de l'âme, tourne naturellement au bien? De toutes les formes de la *sérénité grecque* si lentement conquise, celle de Socrate, sûre de créer consciemment des hommes d'élite, fut la plus propre à séduire la curiosité ambitieuse des jeunes âmes.

Est-ce une raison de le haïr après deux mille ans? Un sentiment différent se fera jour en Nietzsche quand il aura appris de Jacob Burckhardt que les aristocrates vrais en Grèce, ce sont les rationalistes [2]. Socrate, plébéien de naissance, fut donc un aristocrate de l'esprit. La démocratie d'Athènes ne s'y est pas trompée, puisqu'elle l'a traduit en jugement. Mais Nietzsche, même quand il hait, est sensible à l'héroïsme. Pour Socrate, accusé par lui des vices mentaux les plus honteux qui aient déformé l'esprit grec, Nietzsche retrouve, quand il entre dans la mort, les paroles de Grote : « Sa mort est grandiose comme une lueur de couchant somptueuse et sereine [3]. »

---

[1] Cette portée logique de la philosophie de Socrate est fortement contestée aujourd'hui, surtout par H. Maier, *Sokrates*, 19, et U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 1920, t. I, 109 sq.

[2] V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 317.

[3] *Philologica*, t. III, 233.

Il n'y a rien à retenir des considérations paradoxales, par lesquelles la *Geburt der Tragödie* croyait apercevoir un remords dans la suprême résolution de Socrate : « Exerce-toi à la musique », lui aurait dit son démon secret, lui soufflant un tardif scrupule sur l'affirmation qu'il avait risquée de la nature purement pensante de l'âme. Sa mort aurait été un suicide, comme celle d'Empédocle cherchant dans l'Etna l'expiation de quelque grande force morale offensée. Rien n'est certainement plus faux. Et Nietzsche est sans doute plus près du Socrate réel quand il dit : « Énoncer la vérité coûte que coûte, voilà le socratisme [1]. »

Ce n'est pas desservir Nietzsche que de faire appel à son vieil ennemi pour tirer au clair sa pensée vraie, restée confuse : Ulrich von Wilamowitz, dans les plus émouvantes pages qu'on ait jamais consacrées à la mort de Socrate, dégage cette pensée :

> Nous aussi, nous soulèverons cette question. Car elle pourrait nous induire à répondre qu'il a cherché de propos délibéré sa condamnation et dès lors sa mort. Au vrai, il n'a pas agi autrement qu'il n'a fait toujours. Il a suivi ce qu'il appelait le Logos ; ce que l'entendement lui prescrivait comme le vrai. Il n'a jamais eu souci des conséquences... Il n'a songé qu'à la tâche où le Dieu l'avait confirmé ; et il s'est donné à elle en entier... Toute sa recherche tendait à ce que l'entendement lui confirmât ce qu'il savait par le sentiment intérieur [2].

Si la conduite morale entière est sans mystère pour la pensée, la mort est pour elle sans affres. Le philosophe l'accepte ou l'appelle, quand il sait son heure venue ; et celle de Socrate achève magnifiquement sa doctrine. Elle donne ce grand exemple que Nietzsche retiendra dans sa dernière morale positive, quand il enseignera la mort

---

(1) *Philosophenbuch*, posth., § 70. (*W.*, X, 139.)
(2) U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, I, 162, 163.

volontaire. Et si le rationalisme a aussi son pathétique héroïque, s'il a cet attrait, qui a poussé vers la morale philosophique les âmes les meilleures et les plus réfléchies de tous les siècles, Nietzsche sait, en 1876, qu'il le doit à la gravité « prophétique et sacerdotale » avec laquelle Socrate a su défendre ses convictions jusqu'à la ciguë [1].

Cette décadence de la philosophie que Nietzsche cherche donc en vain dans Socrate, il faut de toute nécessité (car il y a une logique dans l'aberration) la chercher ensuite dans l'héritier le plus grand de tous les systèmes antérieurs, dans Platon. A quelle hauteur ne se fût-il pas élevé, se demande Nietzsche, sans cette paralysie qui lui vient de la corruption socratique? Car il avait un esprit fait à souhait pour donner à la philosophie grecque son achèvement. Platon est imbu de la tradition et il la dépasse. Il conçoit l'État « hyperhellénique ». Mais au moment décisif, il est saisi, lui aussi, de l'instinct tyrannique des Grecs. Il veut imposer sa réforme par la contrainte. Il s'adresse à un despote étranger pour réformer ses concitoyens. La présomption folle de l'omniscience rationaliste pousse dans la trahison le plus grand des socratiques. Après lui, c'est la foule des sectes qui se détournent de la vie publique; et la réforme devient à jamais impossible.

Assurément cette façon de raisonner ne convainc pas. On ne voit pas pourquoi Socrate seul serait responsable de la synthèse platonicienne, où Héraclite entre pour une part, et Pythagore pour une troisième. Il est sans doute exagéré de rendre responsable du goût croissant des sectes tardives pour l'ataraxie philosophique, le philosophe qui fut avant tout fanatique d'action. Il y a là un secret, très personnel à Nietzsche, qu'il nous faudra

---

[1] *Philologica*, III, 229.

éclaircir. Mais l'importance de son interprétation des philosophes grecs subsiste indépendamment de son exactitude matérielle, et c'est la leçon qu'il nous faut en dégager.

V. — Interprétation sociale de l'événement philosophique.

On peut apprendre des Présocratiques en quoi consiste le rôle vivant de la philosophie dans le monde. Car ce rôle n'est pas livresque. Jacob Burckhardt avait montré qu'il n'y a pas eu d'œuvre littéraire en Grèce qui ne fût destinée à un vivant auditoire (1). De même, le philosophe grec ne s'isole pas. Il est le délégué du peuple et l'interprète lucide de sa souffrance (2). Les philosophes grecs n'avaient pas le droit de se confiner dans l'inactivité, de fonder cette cité de loisir, cette *Apragopolis* où s'enferment les modernes (3). En attaquant la cité natale, ils croyaient encore la servir. Ils se faisaient les ennemis du peuple pour le sauver. Ils pouvaient succomber, mais l'avenir les justifiait toujours. La difficulté est de savoir par quel procédé de pensée ils arrivaient à être ainsi les interprètes de l'avenir.

Nietzsche, lorsqu'il a construit sa théorie de la science et de l'art (4), a généralisé des idées qui lui sont venues à propos des philosophes. A étudier les procédés de l'intelligence dans les grands systèmes, toute pensée apparaît comme anthropomorphique et métaphorique. Penser, c'est concevoir le monde d'une façon imagée qui le représente sur le modèle de l'humanité. En découvrant

(1) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 314 sq.
(2) *Der letzte Philosoph.*, § 21. (*W.*, X, 111.)
(3) *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 57. (*W.*, X, 300.)
(4) V. le chapitre suivant : *La philosophie de l'Illusion.*

dans les forces naturelles des analogies avec l'homme, la pensée prépare la mainmise de l'homme sur l'univers (1). La philosophie fait donc une sélection mentale parmi les représentations capables de diriger utilement notre activité. Ce travail de l'esprit, à l'origine, ne s'accompagne pas de conscience. La force et la noblesse de notre tempérament, l'impétuosité d'une préoccupation pratique dictent notre choix (2). La réflexion suit et pénètre les affirmations vigoureusement posées par une énergie native. Faute de quoi nous sommes atteints de la « maladie scientifique ». Cette manie de muser avec un égal intérêt parmi des objets insignifiants est signe de lassitude et de désintégration (3). Sans doute, Nietzsche rendra plus complètement justice, après 1876, à tout ce que la science contient d'énergie aventureuse et exploratrice. L'énergie toutefois qui la pousse n'est pas elle-même scientifique.

L'instinct et l'activité des Grecs ont été artistes. C'est pourquoi leur pensée ne procède pas par détails méticuleux, mais par choix larges, par généralisations plastiques. Leurs systèmes philosophiques ordonnent d'une façon belle nos pensées et nos actes. Ce sont des métaphores inventées pour créer l'unité harmonieuse de l'esprit et de la cité. Il ne s'agit pas de tout savoir, mais de savoir ce qui importe à la vie. Et il y a des bornes au savoir. Tout essai de réaliser la science intégrale se heurtera toujours à une limite. Quelque part, la clarté logique se fond dans l'ombre ambiante (4). On peut dire que l'ensemble de toutes les recherches causales, dans l'histoire ou dans

(1) *Philosophenbuch*, § 60, 103, 150. (*W.*, X, 133, 153, 172.) — *Ueber Wahrheit und Lüge*. (*W.*, X, 199.)
(2) *Ibid.*, § 116. (*W.*, X, 157.)
(3) *Philosophenbuch*, Fortsetzung, § 25. (*W.*, X, 113.)
(4) *Geburt der Tragödie*, § 15. (*W.*, I, 108.)

la nature, est orienté vers l'inintelligible. La pensée philosophique est celle qui sait la limite du savoir; par là, elle est supérieure au savoir pur; car cette limite où il se termine et cette ombre où il se perd, le savoir n'en sait rien. Le philosophe assiste à l'amoncellement prodigieux et graduel des connaissances. Il le contemple d'un regard large, sans cet acharnement qui attache le savant aux moindres détails et rétrécit son horizon. Il dirige la science. Il distingue ce qui est résultat durable bien avant que tous les matériaux soient amassés [1]. D'une démarche aisée, il va au but et totalise les faits acquis, sans les énumérer, comme par un procédé d'intégration.

C'est que, pour le philosophe, la valeur du savoir ne consiste ni dans l'ampleur des connaissances, ni dans la méthode de les acquérir. La satisfaction donnée à notre besoin interne d'harmonie, les conséquences lointaines, perceptibles au seul regard du penseur soucieux de la civilisation générale, importent seules. Dans la lutte intérieure que se livrent nos idées pour survivre comme vraies, lesquelles donc devront l'emporter?

Il y a quelque chose de tragique dans cette obligation où est le philosophe de décider. Par profession, il prend au sérieux le savoir. Philosopher, c'est aussi connaître. Mais le philosophe, bien que tenu de savoir, n'a pas confiance dans la connaissance humaine. Comment alors ne pas désespérer ? C'est un art qu'on apprend avec les philosophes, même après qu'on a douté de tout. Aucune de nos idées, ils le savent, n'est assurée de correspondre au réel, et l'optimisme commun des logiciens, qui les croient vraies pourvu qu'elles soient cohérentes, est superficiel. Le philosophe assume cette responsabilité. Il lui faut faire un choix d'idées qu'il

---

(1) *Theoretische Studien*, 1872-73, §§ 48-72. (*W.*, X, 125-138.)

dira vraies tout en les sachant illusoires. Est-ce possible ? Cela est nécessaire, si de cette illusion il émane pour nous un bienfait.

Les illusions que choisit le philosophe sont celles qui rendent possible pour nous une vie supérieure, et notamment ces deux apparences harmonieuses, une *conscience clarifiée* par les idées et une *cité ordonnée*. Une philosophie capable de nous offrir ces deux grands biens aide donc la vie. Elle collabore au grand œuvre du vouloir profond des mondes qui cherche à s'affranchir, c'est-à-dire à se glorifier dans une pensée lucide et dans une activité gouvernée par elle.

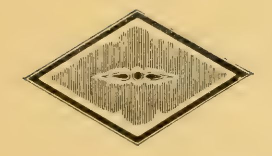
En quoi cette activité diffère-t-elle de la *pensée religieuse*, créatrice de mythes consolants ? La distinction entre la philosophie et la religion est la doctrine où l'influence d'Overbeck sur Nietzsche est la plus certaine. La philosophie sait que ses vérités ne sont ni fondées en fait, ni démontrées en logique. Il lui suffit qu'elles soient nécessaires à l'ordre de la pensée et aux besoins du cœur. En cela, elle procède comme la croyance. Les philosophes anciens en avaient le sentiment très net. Un Héraclite aura beau combattre la religion, il la ressuscite aussi. Il sait qu'on ne peut remplir les lacunes du savoir et en réunir les décombres que par une construction métaphorique. Mais ce savoir, il l'accueille. La philosophie fait attention aux faits et aux idées, dès l'instant que la vie y est intéressée. La religion et le mythe sont figés pour toujours. La philosophie aussi nous arrête sur l'image extatiquement aperçue d'une vie plus haute. Elle juge toutefois sa propre affirmation imagée, comme son image juge les choses à qui on la compare.

Le philosophe établit donc la vérité de ses enseignements par leur *valeur*, et leur valeur par l'efficacité qu'ils

offrent comme maximes de régénération. Comment ne pas reconnaître déjà la doctrine dont il faut faire à Nietzsche le mérite principal et le plus neuf ? *Une philosophie est une suite de jugements de valeur.* Une philosophie nouvelle est une *refonte* des valeurs anciennes, et les raisons de cette transvaluation ne sont pas logiques ; elles sont des nécessités de vie. Faite pour gouverner une société, une pensée philosophique ne peut germer que d'un tempérament royal. Sa force efficace et transformatrice se mesure à l'énergie de la vie dont elle sort. Nietzsche, dès sa première philosophie, estime que les pensées sont décadentes ou vivaces de naissance ; et cette énergie ou cette débilité native, elles la propagent. Elles sont « sthéniques », ou « asthéniques », comme l'avaient enseigné Novalis ou Emerson. Mais cette vitalité de tempérament, qui d'elle-même s'alimente de toutes les circonstances heureuses, et s'en sert pour fructifier en possibilités d'existence nouvelles, où le philosophe la puise-t-elle ? C'est là le secret de la collaboration du peuple et du génie.

Ce nom même de *génies* que Nietzsche emploie pour désigner cette singulière espèce d'hommes, prouve qu'il y a du mystère dans leur essence et dans leur venue. Le temps est proche où Nietzsche niera le génie, afin de mieux comprendre la nécessité naturelle qui l'enfante. Il hésite devant cette résolution désespérée. Il compte, pour appeler le génie, sur des régularités historiques, sur la détresse sociale, comme faisait autrefois Wagner pour expliquer la venue du grand artiste. Nietzsche croit le philosophe caché, mais présent. Il épèle, avec la ferveur tremblante qu'on a connue aux premiers chrétiens, les symptômes de cataclysme social, parce qu'ils annoncent aussi le philosophe libérateur. Il nous fait admirer combien le temps présent est corrompu, pour que nous espé-

rions avec une émotion plus angoissée le mystérieux étranger. Il vit sans doute parmi nous, et nous ne l'avons pas reconnu. Il faut y regarder à deux fois pour comprendre que pour Nietzsche, en 1873, le libérateur attendu puisse encore s'appeler Schopenhauer.



CHAPITRE II

LA RENAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE

Nietzsche a certainement cru avoir reçu de Schopenhauer la commotion par où se manifestent les révélations. Schopenhauer lui avait paru alors le détenteur de la vérité réformatrice. Au moment où il écrit *Schopenhauer als Erzieher*, il garde au cœur quelque chose encore de la piété qu'ils avaient vouée ensemble, Rohde, Gersdorff et un groupe d'amis, dont le plus éminent était Wagner, au solitaire de Francfort. Cette piété n'est plus ni admirative, ni convaincue. Le courant galvanique seul qu'il a reçu du pessimisme schopenhauérien, Nietzsche le transmet comme par un appareil inducteur plus fort. L'essentiel est de dire si le temps présent appelle la Réforme philosophique. On jugera, par sa ressemblance avec les grands Présocratiques, quel est l'homme que son apparition parmi nous, et tout ce qu'il nous apporte de songes, prédestinent à nous affranchir.

I. — L'urgence de la réforme philosophique au temps présent.

La sociologie des faits mentaux, tâtonnante encore, offre chez Nietzsche une affirmation lamarckienne, sur laquelle il n'a plus varié. Comme en biologie le besoin

crée l'organe, dans la vie sociale le besoin de philosophie appelle le philosophe. Sa besogne sera rude. Mais, ce qui est sûr, c'est qu'il surgira un homme capable de cette besogne. Le « déluge de la barbarie » nous submerge [1]. Le goût de la jouissance âpre, la petitesse des esprits, la vulgarité des préoccupations, la misère des cœurs, font un torrent vaseux qui nous emporte. Ni notre prêtrise superstitieuse ni nos savants noyés dans l'infiniment petit, ne fixent plus leur regard sur les valeurs éternelles. Les classes cultivées sont entraînées les premières dans une pensée à la fois fiévreuse et faible d'où le sens de la vie est absent. Une seule chance nous reste : c'est que les classes qui souffrent le plus, étant incultes, soient d'une barbarie plus intacte. On peut espérer qu'elles ne seront pas corrompues par la fausse culture des gens de distinction [2]. Un jour, les classes ouvrières nous dépasseront en vertu et en culture. Voilà l'espérance principale. Elle est wagnérienne, elle est révolutionnaire. Nietzsche essaie de toucher Wagner par toutes ses fibres de vieil émeutier de 1848. A l'artiste soutenu par Louis II, il rappelle le danger des tutelles officielles.

Mais il y a un mal pire que de manquer de philosophes; c'est de croire qu'on en a. L'État nous entretient dans cette erreur par l'institution des professeurs de philosophie. De tous les mépris de Nietzsche, c'est là le plus profond. C'est pourquoi la IIIe *Unzeitgemaesse* a retrouvé, avec l'inspiration, la verve amère de Schopenhauer [3], ses sarcasmes sur la philosophie salariée des

---

(1) *Nutzen und Nachteil der Historie*, posth., § 36. (*W.*, X, 228.)
(2) *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 40. (*W.*, X, 290.)
(3) *Schopenhauer als Erzieher*, § 8. (*W.*, I, 476-492.)

modernes, sur les prébendes grasses qu'ils en tirent. L'État s'attribue une compétence dans le choix des bons et des mauvais philosophes. Il en engage autant qu'il faut, comme on loue des domestiques. La philosophie a-t-elle donc des juges, et n'est-elle pas au contraire juge de tout et de l'État même? N'est-elle pas le don rare entre tous, à ce point que le philosophe vrai doit être attendu comme le semeur des vérités libératrices? Mais l'État rive à leur chaire ses serviteurs à gages. A heure fixe, ils pensent. Ils sont tenus, devant un auditoire évadé de la brasserie, de s'exprimer sur les problèmes que la pensée la plus recueillie ne réussit à saisir qu'en de rares moments inspirés et ne formule sans danger que dans le monologue des voix intérieures. Nietzsche les montre dans cette position humiliée qui consiste à débiter moyennant salaire, non la vérité librement recherchée, mais des doctrines que l'État juge nécessaires à son existence. Au-dessus de la vérité, pour un philosophe officiel, il y a donc l'État. Et tout ce que l'État reconnaît ou protège, sa religion, son ordre social, son régime militaire, le philosophe doit d'abord le tenir pour sacré. Il ferait beau voir qu'il osât toucher du scalpel critique l'État lui-même! Exactement, ces philosophes exploitent donc leur philosophie comme les fermiers généraux d'Ancien Régime exploitaient les revenus publics. Ils ont institué une économique de la pensée, comme il y a une économique agricole et une économique industrielle. Ce n'est pas, dit Nietzsche, que ce régime soit dénué de sens. L'État astucieux connaît ses intérêts. Il a lieu de craindre la philosophie vraie, législatrice impitoyable et incorruptible. Or, il en corrompt la notion même en confiant la pensée à des traitants salariés. Il fait d'elle un moyen de gouvernement.

Toute philosophie moderne est politique et policière, limitée par des gouvernements, des Églises, des Académies, des coutumes, des lâchetés humaines ([1]).

Et Nietzsche de mettre ce fonctionnarisme philosophique et caricatural en regard de l'état de choses antique, où les philosophes acceptaient de l'État, au plus, une couronne d'or et un tombeau sur le Céramique ([2]).

Ce que l'État a fait des philosophes à sa solde, on le devine; car il n'a pu en faire que des scribes publics. Ils tiennent registre pour lui des idées du passé; font le relevé exact de ce qui sert l'État ou de ce qui le menace, douaniers préposés à surveiller l'entrée des denrées intellectuelles dangereuses, à tirer de toutes quelque profit et comme un droit pour l'État qui les paie. Ce sont ces barêmes et ces statistiques qu'ils enfoncent dans les jeunes têtes. En mettant les choses au mieux, ils peuvent être de bons gabelous, des statisticiens de mérite et, pour tout dire, des historiens. Mais l'exactitude historique a-t-elle jamais passé pour de la pensée créatrice?

Les philosophes ont ainsi perdu le sens et l'orientation vraie de la pensée philosophique. Ils ne sont plus ceux dont les chefs d'État prennent conseil. Ils ne légifèrent plus pour le salut de la cité. Ils ne sont plus l'organe par lequel une société essaie de s'adapter aux conditions changeantes de la vie. Ils sont livresques; et les livres ont-ils jamais enfanté de la vie? C'est la vie qui devrait enfanter des livres. Aux temps vraiment philosophiques, une doctrine est sentie comme vivante. Elle s'empare de tout l'homme. Elle le concentre. Elle fait de lui une énergie manifestée dans sa personne entière ([3]). Une philosophie,

([1]) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 5. (*W.*, I, 323.)
([2]) *Schopenhauer als Erz.*, § 8. (*W.*, I, 477.)
([3]) *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 50. (*W.*, X, 297.)

que peut-elle être, sinon une loi de vie, un art d'unifier nos actes selon un certain style, une façon d'interpréter les accidents de l'existence et de les utiliser en vue d'une œuvre une? Or, où sont les philosophes, parmi les modernes, dont la vie offre ce rythme exemplaire? Nietzsche les juge tumultueux et de goût grossier, pressés d'écrire comme des journalistes, indécents jusqu'à enseigner leur pensée avant qu'elle soit mûre, et par surcroît une pensée vénale. Les plus grands, Kant et Schopenhauer, désintéressés vraiment, ne sont pas sans reproche. Leur vie reste contemplative. Elle reste science. Chez Schopenhauer, elle n'est pas même très pure. Il s'y mêle une déplaisante jalousie du succès d'autrui, une amertume âpre. Or, si le plus grand des philosophes de notre temps ne donne pas l'exemple de la sagesse, qui le donnera? Ne nous faudra-t-il pas une circonspection décuplée pour entendre la leçon que Nietzsche, dans *Schopenhauer als Erzieher*, prétendra tirer de son maître préféré?

II. — Le philosophe-type parmi les modernes.

Il n'y a peut-être pas d'existence plus dénuée de grandeur, moins instructive philosophiquement que la vie si douillette et acrimonieuse de Schopenhauer. Nietzsche semble ne s'en être pas douté. On peut compatir à l'enfance et à l'adolescence opprimées du philosophe. La grande souffrance à laquelle le prédestinait son ascendance médiocre et tarée, son père atrabilaire et violent qui se tua dans un accès de folie, Nietzsche ne la devine pas. Ce commerçant fruste de Dantzig, qui rudoie l'enfant frêle et méditatif, Nietzsche nous l'offre comme un modèle de vertu et de virilité républicaines [1]. Il garda toute son

---

[1] *Schopenhauer als Erzieher*, § 7. (*W.*, I, 471.)

indulgence pour l'homme inculte qui, par son humeur hargneuse, déflora d'emblée l'âme tendre de son enfant et étouffa en elle toute confiance en la vie. Les sévérités de Nietzsche vont toutes à la mère, Johanna Schopenhauer, bas bleu non exempt de ridicule sans doute, mais esprit affiné par qui la culture de l'humanisme weimarien avait pénétré dans ce milieu de négoce. Pourtant c'est à sa mère que le fils s'attache, avec une sincérité exprimée seulement dans des formes trop mièvres, selon le mauvais goût du temps; et il ne se déprit de cette tendresse qu'à l'âge où son tempérament avait déjà tourné à l'hypocondrie maladive. Cette « connaissance précoce des hommes », que Nietzsche vante chez Schopenhauer, n'est que la souffrance précoce d'un enfant courbé sous la tyrannie paternelle.

Et comment aussi faire un mérite à ce père d'avoir formé son fils par des voyages, de lui avoir épargné la déformation de l'éducation savante ? Le négociant ne cède aux supplications du fils et ne lui fait faire ce voyage qu'en lui arrachant la promesse de travailler à son comptoir au retour. C'est par le sacrifice de toute culture classique que Schopenhauer a dû payer sa curiosité voyageuse; il lui a fallu racheter par un dur labeur depuis, par des lectures sans nombre, l'éducation première négligée. Lectures intelligentes certes, et dont il a eu tout le mérite. Est-il sûr que des études de gymnase ou d'Université les lui eussent interdites? Ses recherches dans l'isolement ne se passèrent point des instruments que mettait à sa disposition l'érudition universitaire. En dépit de Nietzsche, on ne voit pas bien ce qu'un père apprendrait, pour l'éducation de ses fils, du père d'Arthur Schopenhauer (1).

(1) Sur tous ces points, d'ingénieuses remarques dans Th. Lessing, *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche*, Einführung in die moderne deutsche Philosophie, 1906.

Accordons que le philosophe adolescent n'a pas été d'emblée destiné au fonctionnarisme. Mais Schopenhauer n'a-t-il pas, comme tout Allemand cultivé d'alors, essayé de la carrière professorale? Sa promotion au doctorat a eu lieu dans les formes. Il a été *privat-docent* comme un autre. S'il s'est découragé, s'il a pu ne pas faire de la philosophie son gagne-pain, ç'a été pour lui une commodité, non pas une gloire. Mais qui contestera que la dure vie, la pauvreté d'un Fichte ait trempé autrement son caractère? Et quand Fichte a-t-il jamais sacrifié une conviction à la persécution des prédicants, à la faiblesse des gouvernements complices, ou à la souffrance où le plongeait à toutes les heures sa nervosité meurtrie? Le patrimoine de Schopenhauer lui a toujours permis d'abriter son indépendance d'esprit, ses goûts de rentier dilettante, son existence de vieux garçon dissolu et son humeur instable et despotique.

Nietzsche fait remarquer, par manière d'éloge, que son patriotisme manqua de ferveur. Ses voyages en Italie, en France, en Angleterre lui ont ôté des préjugés à coup sûr. Sa culture gœthéenne l'élevait au niveau de l'humanitarisme du XVIIIe siècle. Mais dans cette indifférence dont il témoigne en 1813, quand toute la nation allemande courut aux armes, combien n'y a-t-il pas eu d'égoïsme blasé? Il aimait ses aises. Il tenait pour un odieux désordre tout soulèvement populaire, même héroïque. A Francfort, en 1848, lors de l'émeute où périrent Auerswald et Lichnowski, il appela la troupe et, de ses fenêtres, fit tirer sur la foule. On sait le testament fameux par lequel il laissa une partie de sa fortune aux militaires survivants de cette journée de représailles. C'est ce qui prouve, dit Nietzsche, que pour lui la fin de l'État se réduit à nous assurer la protection au dehors et au-dedans; et cette notion de l'État était simple et saine :

Un État est mal organisé où d'autres hommes que les hommes d'État... ont besoin de s'occuper de politique (1).

Nietzsche oublie-t-il que c'est cette abdication des citoyens qui a causé la longue domesticité du peuple allemand? Et comme cette notion bourgeoise de l'État policier se rétrécit encore, quand elle émane d'une préoccupation personnelle de sécurité! En vérité, défendre ici son philosophe, n'est-ce pas l'absoudre de son sybaritisme? Pourquoi donc Nietzsche lui reprochait-il ailleurs de se cantonner dans « une cité de loisir »? Enfin, est-ce là ce qu'avaient enseigné les grands Anciens, réformateurs de la cité? et peut-on dire de Schopenhauer qu'il soit l'héritier de cette philosophie qui fut une « philosophie d'hommes d'État » ?

La biographie de Schopenhauer se prête mal à une psychologie du philosophe-libérateur. Les dangers que court le philosophe et qui, au dire de Nietzsche, lui viennent de son tempérament autant que du milieu où il vit, Schopenhauer ne les a pas connus tous. Une fois de plus, il nous faut soupçonner que Nietzsche, en traçant ce portrait du philosophe, efface les traits du Schopenhauer réel, parce que sa rêverie poursuit une autre image intérieure.

Selon Nietzsche, ce danger de la vie philosophique est triple : 1° *Danger de la solitude;* 2° *Danger du désespoir philosophique;* 3° *Danger qui vient des bornes de l'individu*, quand la mission du philosophe exige l'humanité intégrale.

1° *La solitude.* — « Le philosophe est seul », dit Nietzsche. « *Einsam zu ziehen die Strasse, gehört zum Wesen des Philosophen.* » Il ne peut compter sur les sym-

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 7. (*W.*, I, 472.)

pathies de la foule. Comment le ferait-il ? Il ne partage ni ses préjugés, ni sa vie. Mais personne n'a souffert de cette solitude autant que le philosophe qui excelle à décrire l'attachement bestial des hommes à la vie. Toute leur apparente civilisation, leur migration fiévreuse dans le grand désert terrestre, leur souci de fonder des villes et des États, de faire des guerres, de concentrer ou de disperser leur confuse mêlée, leur façon de se copier et de ruser les uns avec les autres, leurs cris dans la détresse, leurs hurlements de joie dans la victoire, tout cela qui constitue l'animalité, Schopenhauer en a dit l'ignominie.

Mais peut-être Nietzsche oublie-t-il ici un peu Emerson. Car cet obscur tourment qui poursuit même les âmes vulgaires, cet étonnement, qui les saisit parfois, de vivre dans un rêve fiévreux de hâte et d'angoisse, ce « chuchotement d'âmes » et ce mystère dans lequel nous nous sentons plongés, c'est à Emerson surtout qu'il en doit la notion lucide et la conscience continue. Et c'est de son enseignement que Nietzsche se souvient, s'il conclut que notre vie n'est point saine et mérite pour cette raison la condamnation que prononcera le philosophe. Car le philosophe est initié aux nécessités de la vie plus profondément que les autres hommes. Il est donc leur juge ; et s'ils ne soutiennent pas la comparaison avec cette exigence d'une vie pure et pleine, qui n'apparaît qu'à la pensée des initiés, s'il est obligé de leur reprocher leur oubli du devoir, qui est de travailler à la civilisation supérieure, c'est entre eux et lui la guerre certaine. Cette guerre, le philosophe la déclare et, en tout cas, il ne peut l'éviter. Il présente à la multitude le clair et impitoyable miroir d'une vie transfigurée d'intelligence. Or, si en s'y regardant, elle se reconnaît difforme, comment ne le haïrait-elle pas de l'avoir instruite ?

Nietzsche a toujours accordé à Schopenhauer cette sincérité parfaite et cette simplicité où les réalités se reflètent avec des contours exempts de déformation [1]. Cette guerre déclarée par la pensée supérieure aux contingences, est la raison du caractère « intempestif » et insociable du génie. Inimitié nécessaire dès que le génie a parlé, car elle est la guerre à tout ce qui l'empêche de grandir. Mais ce qu'il y a de cruel, c'est que cette guerre est toujours pour lui une défaite. Comment, réduit à lui seul, résisterait-il à l'assaut des multitudes ? Car encore faut-il qu'il vive pour accomplir son œuvre. Or vivre, c'est pactiser avec les hommes ; c'est se faire, avec tout ce que nécessite notre séjour parmi eux, une circonvallation de mensonges. La foule des convenances aussitôt s'impose, crée des malentendus qu'on ne peut pas dissiper, enveloppe d'apparences fausses l'âme la plus pure et la plus libre. Ce mensonge inévitable enfonce dans leur solitude ces hommes rares, de qui tous les actes, s'ils étaient compris, paraîtraient insolites ; de qui toutes les paroles, entendues en leur sens vrai, seraient inintelligibles au commun [2].

Aussi vivent-ils une vie de retraite mélancolique et de colère grondante. Ils pleurent comme Beethoven ou se désespèrent d'indignation comme Kleist, mais ils périssent, et l'avenir seul entendra leurs imprécations ou leurs sanglots.

Schopenhauer a-t-il vécu de cette vie dangereuse ? Nietzsche le dit, mais a-t-il pu le croire ? Nous ne pouvons reconnaître dans cette peinture tragique l'amateur méprisant, qui s'est vengé de ses insuccès littéraires en criblant de sarcasmes ses compatriotes et l'humanité. Ce

---

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 2. (*W.*, I, 397 sq.)
(2) *Ibid.*, § 3. (*W.*, I, 407.)

n'est pas lui que Nietzsche décrit. Il nous désigne du doigt déjà la grande ombre qui se dresse dans son champ de vision, imprécise et pathétique, et qui sera Zarathoustra.

2° *Le désespoir du vrai.* — C'est aussi un sentiment tout personnel que Nietzsche décrit comme le second péril du philosophe, et qui est de *désespérer de la vérité.* Schopenhauer est gonflé d'une certitude solide et orgueilleuse. Son phénoménisme l'aide à trouver le calme de l'âme, et les pires douleurs de l'homme engagé dans la mêlée tragique de l'existence, si elles lui tirent des larmes d'émotion apitoyée, c'est par une sorte de sympathie imaginative seulement qui sait qu'elle a affaire à un simple spectacle d'apparences. La secousse affreuse dont doit tressaillir, selon Nietzsche, une âme initiée à l'idéalisme kantien, Schopenhauer ne l'a pas ressentie. Pour Nietzsche, comme pour Kleist, dont la naïve et douloureuse stupéfaction est ici la vérité même, c'est un désespoir que de s'ouvrir à cette révélation si neuve qui nous vient de la philosophie phénoméniste. Si nous n'apercevons du réel que ce qu'en laisse filtrer notre forme d'esprit, si les choses appelées par nous des réalités n'ont sûrement pas d'existence substantielle, mais s'évanouissent avec l'esprit où elles se construisent, il n'y a donc rien à quoi la pensée puisse attacher son espérance, rien qui soit permanent et certain de cette certitude unique appelée l'*être.*

Rien n'égale la déception de Nietzsche, qui au terme de sa recherche se trouve devant cet abîme de néant. Le système de Nietzsche sera le dernier et le plus héroïque effort pour revenir de cette déception sentimentale. De là cette théorie de la connaissance où il s'évertue à montrer combien notre logique, au regard de laquelle le phénoménisme apparaît comme le vrai, est

elle-même illogique et bondissante. Le fond des choses à coup sûr est irrationnel. Mais qui sait si cette démarche illogique de notre raison n'est pas comme une façon pour elle de suivre à la piste le réel et de l'atteindre dans ses derniers refuges?

Cela même du reste est peut-être une illusion suprême, Nietzsche le sait. C'est en désespérant d'elles qu'il édifiera, entre 1882 et 1888, ses hypothèses dernières. Son attitude est comparable à celle du poète tragique. De même que le poète fait surgir de la douleur humaine de radieuses figures d'héroïsme, ainsi le philosophe, pour nous sauver du désespoir intellectuel, dresse devant nous des théories illuminées de toute la douleur du penseur martyr. Et de ces illusions salutaires évoquées par lui, fructifiera une possibilité nouvelle de vivre, une réalité sociale nouvelle. Ainsi, c'est sa propre angoisse de philosophe que Nietzsche analyse quand il décrit le philosophe de la « connaissance désespérée ».

3° *Les limites de l'homme.* — Peut-être a-t-il touché plus juste, quand il a attribué à Schopenhauer cette troisième souffrance du génie qui lui vient de l'étroitesse des aptitudes humaines. A une intelligence immense de lucidité et d'étendue, Schopenhauer joignait un tempérament vulgaire. Souvent, plus tard, Nietzsche s'est gaussé de cette vulgarité d'instincts, qui faisait Schopenhauer dupe des mirages les plus grossiers où puisse se prendre une haute pensée. Dans la IIIe *Intempestive*, destinée à glorifier Schopenhauer, ce trait de sa physionomie morale est à peine accusé ; il n'est pas omis pourtant.

D'un regard douloureux, y est-il dit, Schopenhauer se détournait de l'image du grand fondateur de la Trappe, de Rancé, disant : « Ceci exige la grâce » [1].

---

[1] *Ibid.*, § 3. (*W.*, I, 412.)

On devine que, dès cette époque, Nietzsche avait remarqué en Schopenhauer son impatience commune du succès, son manque de sérénité, et les compromissions auxquelles le contraignait son tempérament vigoureux et sensuel. Mais, au dire de Nietzsche, Schopenhauer a conscience de ces faiblesses ; et, incapable de s'y soustraire, il en souffre assez pour extraire de sa souffrance un idéal nouveau. Intellectuel pur, il ne se limite pas à sa simple besogne de pensée, comme les savants et les professeurs qui, hors de leur métier, vivent comme des goujats. Son génie plane si haut, que, de cette hauteur, il comprend mieux la splendeur de la vie morale véritable. Au-dessus de son insuffisante pratique, il dresse son idéal sans souillure, et le définit sans défaillance.

« Tout homme, dit Nietzsche, a en lui cette double nostalgie de la hauteur intellectuelle et de la pureté morale. En tout esprit, deux ailes tendent à s'éployer, le *génie* et la *sainteté*. » Schopenhauer est un esprit fait pour l'essor intellectuel, mais dont l'aile morale est brisée. Pourtant la sainteté, à laquelle il ne peut s'élever, il en a le regret. Voilà pourquoi la morale de cet homme, commun de mœurs et supérieur d'esprit, respire une pitié si pure. Quel idéal plus haut de culture imaginer que le génie joint à la sainteté ? Et n'est-ce pas là cette humanité transfigurée, glorifiée, cette *surhumanité* à laquelle la nature travaille et à l'enfantement de laquelle se consument les générations ?

Par cette clarté logique qui apparente Schopenhauer aux premiers physiciens grecs jusqu'à Démocrite, par la chaleur d'âme qui fait de lui un frère des grands philosophes moralisants jusqu'à Empédocle, il est donc vraiment le novateur par qui peut s'accomplir une renaissance de la philosophie.

Il y a à coup sûr, dans ce jugement de Nietzsche, le

souvenir reconnaissant de l'initiation ancienne. Pourtant là encore, ce que Schopenhauer lui apprit, ce fut surtout l'art de s'analyser. C'est ainsi que Nietzsche a souffert, lui aussi, de sa limite interne. Il était plus souple, plus riche de ressources que Schopenhauer ; mais à ses débuts, moins lucide. De là, cette gymnastique intellectuelle qu'il s'impose : élargir sans cesse par la négation provisoire, par le plus rigoureux examen critique, les résultats acquis de la pensée ; fortifier et épurer sans cesse son vouloir, en l'aguerrissant par le plus rude travail ; en le détachant avec stoïcisme, avec raideur et avec cruauté, de ses affections les plus tendres, quand il venait à y soupçonner quelque vulgarité. Très jeune, Nietzsche eut cette ambition impatiente et secrète : se rendre digne du génie qu'il sentait éclore en lui.

Et comment le reconnaissait-il ? Par la méthode de Schopenhauer : Il expérimentait sur lui-même l'action du génie d'autrui. Si notre récit biographique est exact, il s'en déduit qu'en cela surtout l'*Intempestive* de Schopenhauer évoque des souvenirs tout personnels. Sa sœur avec raison nous avertit :

> Qu'on mette le nom de Nietzsche à la place du nom de Schopenhauer, et au lieu de Gœthe, le nom de Wagner : tous les mots ne s'appliquent-ils pas aux faits de la vie intérieure de mon frère [1] ?

Nietzsche ainsi avait élargi sa personnalité en y accueillant par une intelligence compréhensive et passionnée la personnalité du génie ami. Ce qui naquit de cette passion d'ouvrir son intelligence et de l'approfondir par la sincérité, ce fut une nouvelle image de la sincérité

---

[1] E. Foerster, *Biogr.*, II, 168.

humaine. Nietzsche a cru de bonne foi que Schopenhauer avait le premier exploré du regard ces nouvelles régions de l'âme. Il restait à en faire la conquête. Par reconnaissance, Nietzsche, dans cette singulière biographie, où il ne cite ni une seule œuvre, ni un seul des enseignements de Schopenhauer, signale comme un durable mérite chez son devancier, d'avoir dressé sur l'horizon cet idéal de « l'homme schopenhauérien », en qui il met l'espoir de la civilisation en voie de naître.

II. — L'idéal humain des modernes.

Les religions antiques posaient sur les civilisations des mythes qui les gouvernaient. La philosophie antique les remplaçait par de grands anthropomorphismes, qui solidarisaient la marche des mondes et la conduite des hommes. L'œuvre de la philosophie moderne est lamarckienne. Elle sait que la fonction de l'intelligence est de prolonger dans la durée l'orientation des vivants que leur instinct avait suffisamment adaptée au monde de l'espace. La philosophie est l'intelligence, non plus de l'individu, mais de l'espèce, et elle relie au présent et au futur la pensée des générations mortes. La méthode de l'anthropomorphisme nouveau est de créer un idéal humain ; puis de choisir dans le réel des points d'appui pour l'y enraciner. Ainsi cet idéal agirait comme un organe animé de l'énergie vitale, et qui nous aiderait à prendre possession de l'avenir et du monde. Nietzsche, faisant le bilan du siècle écoulé, croit y voir surgir trois idéals. Il en rejette partiellement deux, et croit adopter le troisième : 1° *L'homme selon Rousseau ;* — 2° *l'homme selon Gœthe ;* — 3° *l'homme selon Schopenhauer*. Ils expriment tous une réaction de la vie devant le réel. Ils ont été des tentacules

avancés par la société dans la présente difficulté de s'orienter [1].

1° L'*idéal rousseauiste* encore aujourd'hui soulève l'humanité. Il traduit la réaction de toutes les souffrances enfermées dans la geôle des conventions et des inégalités sociales, et qui frappent du poing la muraille. Des hommes altérés de lumière, de liberté, de beauté, de bonté, et retranchés de tous les biens de la vie, imaginent aisément la nature comme belle, bonne, lumineuse et libre. Transposition ingénue, et qui ne voit pas que l'oppression dont se plaint leur souffrance révoltée est un fragment de nature. Mais la révolte aussi traduit l'énergie vitale comprimée. La Révolution française, le socialisme d'aujourd'hui ne sont que les soubresauts propagés dans le sol de l'Europe par ce vieux Typhon mal garrotté sous l'Etna, l'*idéal rousseauiste*. Faut-il donc qu'il se redresse ? Ce serait la fin de toute civilisation, et le déchaînement d'appétits monstrueux. Il faut qu'il meure, comme meurt un organe inutile, dont un autre organe a assumé la fonction.

2° L'Europe a inventé l'*idéal gœthéen* pour se garer du danger rousseauiste. N'est-ce pas ainsi que Gœthe calma la fièvre trouble de sa « période de tourmente » par la résignation nouvelle de sa contemplative sérénité ? Son Faust, si impétueux dans ses espérances, goûte du bout des lèvres à toutes les joies, à toutes les vérités, à toutes les beautés, quand il dispose de la force diabolique des réalisations. Voyageur insatiable de sensations, mais en qui pourtant l'énergie est affaissée. Aussi Nietzsche appelle-t-il l'*idéal gœthéen* une force de conservation, pacifique, alliée des puissances établies, un peu trop dénuée de nerfs et de

---

(1) On verra plus bas, au chapitre du *Préjugé historique*, qu'à ce triple idéal de l'homme correspondent trois attitudes devant la réalité historique.

muscles, de colère et d'activité. Gœthe sait aimer la nature et la vie, mais il en esquive et en masque volontiers les aspects de douleur. L'art le sauve d'une connaissance trop exacte [1], comme il lui épargne l'action dans les conjonctures trop incommodes. L' « homme gœthéen » est un grand contemplatif ; et il fait un choix entre ses contemplations, au gré de sa sensibilité délicate et mesurée. Ce n'est pas là l'énergie qu'il faut pour nous orienter dans l'exploration des chances laissées à la civilisation future.

3° Tandis que la curiosité de l'*homme gœthéen* n'était que sensible et imaginative, l'*homme schopenhauérien* se montre plus robuste, son ressort étant l'intelligence. Nietzsche et Schopenhauer ont appris de Pascal que l'intelligence est notre dignité vraie, puisqu'elle est la seule chose dont l'univers physique et le prodigieux vouloir, qui se cache derrière lui, soient incapables. Le premier précepte qu'il faille donner à l'homme est donc de garder intacte cette intelligence. Nous faire une probité intellectuelle sans tache, une netteté absolue du regard intérieur, voilà, pour nous, la première possibilité de nous élever au-dessus de nos origines. Pour Nietzsche, la liberté de l'esprit dès sa première période est article de foi. Et liberté serait peu dire : Nietzsche enseigne l'*obligation* de courir les dangers de la recherche la plus désespérante. Sa critique s'en prend, de propos délibéré, aux amitiés les plus chères, aux souvenirs les plus pieusement gardés, aux lois, aux institutions sous lesquelles il a grandi, aux croyances qui lui furent sacrées. Il en fera une discussion socratique, dénuée de respect. Cette âme de feu, qui enveloppe de dialectique négative tout ce

[1] *Die Tragödie und die Freigeister*, posth., § 87, 88. (*W.*, IX, 115.)

qu'elle touche, et qu'il n'avait pas sentie en Parménide, est vivante en Nietzsche :

Toute évidence susceptible d'être niée, mérite d'être niée. Être véridique, c'est croire en une existence qui ne comporte en aucune façon de négation, et qui est elle-même vraie et sans mensonge (1).

Où prend-il le droit à cette mystique cruauté ? Dans le prix qu'elle lui coûte. A ce besoin de justice et de rigueur intellectuelle, il a tout perdu ; les douceurs de la vie, l'approbation des hommes et jusqu'à leur équité. Pour quelles fins consommer cet holocauste de lui-même ? Schopenhauer sait que ce sacrifice est vain ; et c'est là, pour lui, ce qui en fait l'héroïsme. Nietzsche le croit utile toujours, et, fût-il mortel pour l'individu, ce lui serait une raison nouvelle de l'exiger. Schopenhauer et Nietzsche nous prescrivent de courir ce risque. L'enjeu en vaut la peine. Mais la nature de cet enjeu est-elle la même chez l'un et chez l'autre ?

1° Il s'agit de conquérir notre moi, notre personnalité, dit Nietzsche, qui croit ainsi interpréter Schopenhauer. Car ni le sentiment rousseauiste de la nature, ni la contemplation gœthéenne ne nous assurent ce qui nous fait nous-mêmes. Gœthe et Rousseau se laissent encore prendre aux chimères émouvantes ou belles, où se disperse l'âme au lieu de se ressaisir. Il faut détruire tout devenir, et par delà les apparences fugaces, chercher ce qui nous enracine dans l'être éternel (2).

Or songeons à la position désespérée de ce problème dans la philosophie de Schopenhauer. Que peut être une conscience personnelle, une volonté, un moi, si tous les êtres se réduisent à un unique vouloir, et si la distinction

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 4. (*W.*, I, 428.)
(2) *Ibid.*, § 4. (*W.*, I, 431.)

entre les individus est un premier mirage de notre faculté de connaître? Et au terme de cette recherche désolante, il nous faudra conclure peut-être que la résorption de notre existence dans le vouloir universel serait pour nous l'événement le plus souhaitable et la plus sereine des contemplations. Qu'elle doive ne pas aboutir, ou qu'elle aboutisse à cette révélation tragique, nous nous devons à nous-mêmes de pousser à bout cette recherche et d'accepter les conséquences qui en découlent. Ce qui est en question, c'est la *valeur des âmes*, et non la *durée de la vie.* L'héroïsme de la vérité est une forme nouvelle de la sainteté : il abdique devant la vie, comme la sainteté chrétienne. C'est là l'enseignement de la nouvelle « philosophie tragique », et du schopenhauérisme, tel que Nietzsche l'a compris.

2° Nietzsche ne s'en est pas tenu à cette philosophie, qui abîme la personnalité dans une vie par delà le réel visible, et à laquelle nous ne pouvons rien. Le héros nietzschéen du vrai a l'air de détruire et de briser les lois de cette vie, mais toute son activité *affirme l'espérance* en une vie plus haute ([1]). Il y parvient par la souffrance. L'élan de toute vie est lutte. Mais le lamarckisme de Rütimeyer est vrai de la vie de l'âme. L'élan vital ne retombe jamais à son étiage le plus bas. Toute ascension vers des hauteurs reste une durable conquête. Les individus y ont gagné d'avoir atteint à de plus hautes qualités. La collectivité en retient d'avoir été portée à un niveau d'où elle ne redescendra plus.

Sans doute, ce qui reste mystérieux, c'est le rapport de la vie de l'individu à la vie générale, où il puise sa vie propre et dont il est un réceptacle partiel. Le salut de l'espèce se joue, en même temps que le nôtre, dans la

([1]) *Ibid.*, § 4. (*W.*, I, 428.)

terrible gageure de notre vie personnelle. Et le vieux problème platonicien reparaît, transposé en termes biologiques : qu'avons-nous su fixer d'*être* et d'*idée* dans notre vie individuelle qui s'écoule ? En tout cas, nous n'atteindrons à ce palier idéal supérieur que par l'effort ; et non pas, comme chez Schopenhauer, par l'anéantissement de nos désirs évidés d'énergie.

Ainsi partout, dans la III[e] *Unzeitgemaesse*, une philosophie nouvelle, et plus moderne, surgit derrière le schopenhauérisme qu'elle décrit. On le devinait à la lire ; et Nietzsche l'a reconnu plus tard explicitement. L'*Ecce Homo* tire au clair le sens de son langage ambigu. Le nom de Schopenhauer n'est qu'un chiffre secret, pour désigner un inconnu masqué dont il refuse de livrer le nom. Platon, quand il prononce le nom de Socrate, souvent, par ce nom, se désigne lui-même. Nietzsche, dans cette biographie d'un autre, décrit les expériences de sa propre vie intérieure, souffrante et glorieuse (1).

C'est de Nietzsche éducateur et de lui seul qu'il s'agit dans cette philippique véhémente. Son ambition de dominer prétend s'asseoir auprès des grands Présocratiques. En pensée, il revendique la pourpre et le diadème d'or du plus altier des Réformateurs grecs, Empédocle. Il y a bien de l'enthousiasme novice, du mysticisme fumeux, du pédantisme tudesque, de la névrose aussi, ne le cachons pas, dans ce besoin de l'attitude auguste. La critique sincère qu'il fit de lui-même ne tarda pas. Mais, s'il eut le sentiment enivré d'une mission nécessaire, et dont il s'est

---

(1) V. l'*Ecce Homo*, Die Unzeitgemässen, § 3. (*W.*, XVI, 72.) — Il n'y a pas là de construction postérieurement systématisée. Rappelons la lettre du 22 janvier 1875 à sa sœur où Nietzsche transcrit littéralement, en se l'appliquant à lui-même, le passage de la III[e] *Unzeitgemaesse* sur la solitude du génie (*Corr.*, V, 309), la préface projetée pour la *Geburt der Tragœdie* à Lugano, le 22 février 1872 (*W.*, IX, 140) ; et *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 415.

réellement acquitté, n'oublions pas que ce sentiment accompagne volontiers chez les grands créateurs l'invention en travail. Son orgueil était des plus discrets. Avec un tact exquis, il gardait pour lui tout ce rêve : Il se faisait le messager de la gloire d'autrui. Mais aux feuilles secrètes de ses carnets il confie sa pensée vraie :

> Ce philosophe, pour notre salut à tous, il faut qu'il renaisse encore une infinité de fois. Il ne suffit pas de cette apparition fragile : Schopenhauer... A coup sûr, bien des révélations différentes sont possibles de la même pensée hostile au monde et intempestive ; des manifestations plus populaires, plus sympathiques, plus parlantes. Et il se peut que notre temps précisément, si adonné aux soucis d'un siècle hâtif et irréfléchi, si voisin des dangers les plus redoutables à tout bonheur terrestre, soit gros de révélations pareilles, et sans nombre.

Il pensait que l'une de ces révélations réservées à notre temps était la sienne, jusque-là si dissimulée, et qui, dans les *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, avait risqué ses premières prédications.

IV. — Le platonisme de Nietzsche.

Pourtant le modèle de Nietzsche, en 1876, n'était plus Schopenhauer. Et ce ne pouvait plus être Héraclite, depuis que Nietzsche, pour des raisons empruntées à la biologie et à l'histoire, avait élargi sa philosophie du devenir jusqu'à y comprendre l'intellectualisme socratique. L'ambition de Nietzsche est toujours la plus haute de toutes. Du jour où Platon lui est apparu comme le mieux doué des philosophes qui pût mener à bien la réforme « hyperhellénique », la rivalité s'engage entre Nietzsche et Platon. L'œuvre restée interrompue, Nietzsche entreprend de l'achever ; et il tire à lui Platon violemment.

Un témoin de son enseignement, qui a entendu Nietzsche dans une de ces leçons qu'il faisait en 1876 sur Platon, a eu de cette interprétation nouvelle une impres-

sion trouble, mais forte et exacte. L'historien de l'art Ludwig von Scheffler était un élève de Karl Prantl, dont les travaux sont éminents en matière d'histoire de la logique antique. Nietzsche parlait de la caverne où, selon Platon, est enfermée la multitude de ceux qui des choses ne voient jamais que les ombres projetées sur les parois par le soleil du divin. Scheffler dut constater, avec surprise, que dans cette caverne, Nietzsche enferme le philosophe lui-même (¹). On devine que Ludwig von Scheffler a assisté à la leçon que les manuscrits de Nietzsche intitulent : *Bild des vollkommenen Philosophen* (²). Et il ne s'est pas trompé. Comment reconnaître l'âme du philosophe tout absorbée dans la contemplation splendide de l'idée ?

Il vit tout entier dans les abstractions les plus pures ; il ne voit et n'entend plus ; il n'estime plus ce qu'estiment les hommes ; il hait le monde réel et cherche à propager ce mépris. Il vit comme dans une caverne, après avoir vu la lumière du jour et les êtres véritables. Les autres hommes doivent le tenir pour fou, quand il leur conseille de ne plus croire à la réalité des choses qu'ils voient et entendent.

Nietzsche traçait le portrait de cet homme, qui, dans sa solitude, et avec cette inoffensive prétention de former des notions exactes du réel, se trouve le pire révolutionnaire, l'ennemi de toutes les institutions et de toute moralité reçue, parce que sa foi en la vérité des idées qu'il possède fait de lui un tyran fanatisé. Mais plus on suit cette biographie qui sous les œuvres découvre l'homme, plus l'affinité avez Nietzsche, accusée à dessein ou dissimulée avec astuce, apparaît en plein jour.

Nietzsche avait eu longtemps de Platon une de ces défiances, qui nous avertissent d'un attrait dangereux.

(¹) Ludwig von Scheffler, *Wie ich Nietzsche kennen lernte* (*Neue freie Presse* de Vienne, 6 août 1907). — Cité par extraits dans C.-A. Bernoulli, *Franz Overbeck*, I, 252 sq.

(²) *Platons Leben und Lehre*, § 11. (*Philologica*, III, 269.)

Était-il vraiment philosophe ? C'était peut-être surtout un artiste. Quand on s'est senti soulevé comme Platon par « cette aile qui pousse à l'âme, au contact du beau », on est l'artiste-né. On tient le monde des représentations pour plus vrai que le réel. C'est la croyance admirable de tous les génies. Des images puissantes les obsèdent, issues de leur instinct profond. Comment ne les croiraient-ils pas plus vraies que les choses tangibles ? Mais alors d'où vient chez Platon cette haine de l'art qui ordonne de reconduire à la frontière de la République, tous les poètes, excepté les poètes religieux ? C'est là pour Nietzsche un fait morbide. Platon déchire sa propre chair. Au vrai, Platon rivalise avec les orateurs, les sophistes, les dramaturges. La composition informe de ses dialogues, flottante entre tous les styles de la prose, du lyrisme et du drame, n'est concevable que par la joute avec tous les genres existants. « Phidias et Platon n'auraient pas existé sans la tragédie [1]. » Nietzsche alors de réfléchir : « Que serais-je moi-même sans la tragédie de Wagner ? Ne suis-je pas aussi une nature d'artiste balancée entre l'art oratoire, le lyrisme, le drame ? » Il se reconnaît frère de Platon, d'abord par cette versatilité décadente.

Les images sur lesquelles Platon fixait sa contemplation étaient des idées pures. Pour Nietzsche, au début, plus on est loin de l'être en soi, plus on approche de la beauté pure, de la bonté vraie. Il ne lutte pas encore contre ses instincts d'artiste : il les affirme ; et il pose cet aphorisme, par lequel on peut définir son premier système et le dernier :

Ma philosophie est un platonisme renversé [2].

---

(1) *Sokrates und die Tragœdie.* (*W.*, IX, 53 sq.) — *Die Tragœdie und die Freigeister*, 58, 111. (*W.*, IX, 102, 123.) — *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, 4e leçon. (*W.*, IX, 394.)

(2) *Geburt der Tragœdie*, posth., § 153. (*W.*, IX, 190.)

L'incertitude, dans le corps à corps avec Platon, était de savoir où Nietzsche chercherait le point vulnérable de son devancier. Jusqu'où le suivrait-il ? Et quelle serait cette « transvaluation » du platonisme, où consisterait son œuvre originale ?

La vie de Nietzsche s'était déroulée comme une vie platonicienne. Il avait été, sinon gymnaste, du moins militaire, comme Platon. Il était musicien, comme Platon avait vécu dans l'intimité des peintres. Platon s'était essayé au dithyrambe et à la tragédie (1) ; et s'il ouvre l'ère des natures philosophiques bigarrées, maîtresses de toutes les harmonies de la pensée, à qui le mieux comparer qu'à Nietzsche ?

Il montre l'image d'un tempérament philosophique *débordant*, capable à la fois des vastes aperçus généraux et du travail dialectique sur le concept (2).

Le ressort intérieur de cette activité, c'est le besoin d'agir. Platon est artiste, parce que la culture de tout Hellène s'imprègne d'art. Son intention dernière pourtant est celle d'un législateur. Que dire qui ne s'applique jusque dans le détail à Nietzsche ? Platon a été témoin d'une révolution victorieuse, celle de Critias et des trente tyrans. Nietzsche a vu se fonder le régime bismarckien. Ils rapportent de ce spectacle une prodigieuse volonté de dominer leur temps. Au centre de leur pensée, il y a cette vocation réformatrice. Nietzsche dit de Platon, que dans « toutes ses amitiés et dans toutes ses relations on discerne cette arrière-pensée ». On peut le redire de lui-même : tous deux sont des « agitateurs politiques qui veulent soulever un monde » (3). Pas un écrit qui ne soit « une semence

(1) *Platons Leben und Lehre*, § 2. (*Philologica*, III, 247, 248.)
(2) *Ibid.*, *Einleitung*. (*Philologica*, III, 237.)
(3) *Ibid.*, *Einleitung*, § 2, VII. (*Philologica*, III, 238, 251.)

jetée dans l'avenir ». Une foi fanatique en lui-même, un pathétique austère, la croyance en un certain contenu mystérieux, ésotérique de sa doctrine, communicable seulement à de rares initiés : voilà Platon. Il n'y a rien dans cette physionomie morale où l'on ne reconnaisse les traits de Nietzsche.

Il serait surprenant qu'il n'y eût pas dans la doctrine de Nietzsche comme une résurrection de la doctrine platonicienne :

1° Platon et lui ont de commun d'abord leur héraclitéisme. Ce fut chez Platon l'influence profonde, antérieure à celle de Socrate. Il n'y a pas de substance qui demeure la même, qualitativement ou dans l'espace. La seule connaissance possible est donc celle des sens, et elle concerne ce qui s'écoule, non ce qui dure. Elle est tout individuelle. Personne ne peut rien savoir des perceptions changeantes de personne. Le premier effet de la philosophie sur Platon est donc bien ce *désespoir sombre*, que Nietzsche à son tour a décrit et éprouvé comme un danger mortel pour l'esprit, quand il eut appris par Kant, par Kleist, par Schopenhauer, la mélancolie de la doctrine phénoméniste. Désespoir moral autant qu'intellectuel : car il ne laisse qu'une issue : la sophistique pure, et le culte de l'individu, qui fait de l'homme la mesure des choses. « Platon ne trouve point cette issue [1]. » Nietzsche n'y passera pas sans l'élargir jusqu'à en faire une route royale.

2° Platon se sauve par la dialectique socratique. Dans son doute désespéré, qui atteint jusqu'aux traditions les plus sacrées de la grandeur athénienne, et dans la meurtrissure que lui cause le cynisme des sophistes révoltés contre toute tradition, l'art de définir avec fixité

(1) *Ibid.*, §§ 3, 4. (*Philologica*, III, 264-266.)

les concepts moraux lui fournit un précieux appui moral. Il veut connaître le réel sensible, comme Héraclite, pour en douter ; et il veut le haïr, comme Socrate, parce qu'il trouble l'homme moral et le philosophe. Or il y a une pensée dont les sens ne fournissent pas la matière et qui n'est pas tirée par abstraction des données sensibles : ce sont les *idées* et d'abord les idées morales, essences immatérielles et, par là, propres à nous fortifier contre la séduction des sens. Les connaître, c'est s'assurer d'une force qui prévaut contre toutes les superstitions de la croyance, tous les entraînements des sens et tous les mirages de l'opinion vulgaire empoisonnée par les sophistes. Le rationalisme de Nietzsche soumettra de même à une critique sévère les conceptions de la morale traditionnelle.

3° Le litige irréductible entre Platon et Nietzsche n'est donc pas où Nietzsche l'avait cherché dans la confusion de son premier wagnérisme. Il ne tient pas au rationalisme de Platon, mais à son pythagorisme. Il fallait que Platon se représentât l'existence vraie des idées. Il se les figure sur le modèle des nombres de Pythagore, comme des idoles substantielles, des archétypes que les choses imitent. Elles vivent dans quelque région transmondaine, où nous avons aussi dû habiter, puisque nous en avons rapporté quelques notions très ternies ici-bas, mais que rien sur la terre ne nous pouvait fournir. Un art très pur, dont il y a des règles, la dialectique, réussit à les nettoyer de leur souillure terrestre. Aussitôt, elles brillent de leur primitif éclat. Avec évidence elles nous rappellent le séjour divin, d'où nous sommes tombés, disait Pythagore, en expiation de quelque crime commis dans une existence antérieure. Et l'âme, libérée un jour de sa geôle corporelle, retournera à cette région natale, que les idées révèlent aux philosophes. Grave déviation du rationalisme. Elle met l'art de découvrir les idées au service d'une morale qui se

détourne du réel. Elle est méditation de la mort. Elle fait de la réforme philosophique une initiation aux mystères souterrains. C'est ce pythagorisme religieux que Nietzsche répudiera dans Platon, parce qu'il a souffert de cet enivrement de la mort dans deux de ses formes les plus empoisonnées : le christianisme et la doctrine de Schopenhauer qui l'achève.

Il subsiste de Platon, quand on le débarrasse de cette théorie des réalités supraterrestres, son phénoménisme et son rationalisme. Il reste l'obligation de concilier, en morale, le relativisme héraclitéen des sophistes avec la doctrine socratique des notions éternelles. Difficulté que Nietzsche ne put résoudre de la façon platonicienne. Mais il prit à Platon la position des questions, sa méthode et l'idée de sa réforme philosophique.

Les sophistes comparent les coutumes (νόμοι) des peuples et en tirent des conclusions sur la relativité des notions morales. Pour ces réalistes redoutables, il n'y a pas d'autre règle des mœurs que la pratique positive investie de la force et sanctionnée par l'usage. Mais comment se détermine le contenu de la morale courante ? Faut-il penser, avec le Thrasymaque de la *République*, que les gouvernants, ayant la force, font toujours des lois à leur avantage ; que la morale est nécessairement une tyrannie exercée sur les faibles par les forts [1] ? Mais qui donc est le plus fort ? Ceux qui légifèrent, dit Calliclès dans le *Gorgias*, ce sont les faibles coalisés, c'est le troupeau. Ils font les lois qui leur sont fructueuses et, en s'unissant, empêchent les forts de poursuivre l'avantage qui leur reviendrait par leur force individuelle. C'est sans doute trop dire ; mais les sophistes ont vu une réalité sociologique profonde qui rejoint le transformisme des modernes. Ce qui est

---

[1] Platon, *République*, 343, C; 344, C; 359, C.

adapté aux conditions de la vie, grandit et domine. Est-ce une élite d'hommes vigoureux et inventifs ? Est-ce la multitude ? C'est tantôt l'une, tantôt l'autre ; et dans les deux cas, le vainqueur est justifié. La sophistique pose la question de fait. Devant la nature, la force importe seule (1).

Cette discussion platonicienne des chances de vaincre, et de leur répartition entre les forts isolés et les faibles coalisés, ne disparaîtra plus de la sociologie de Nietzsche. Il mène cette discussion selon la méthode de Platon ; et il aboutit à des conclusions qui justifient à la fois Socrate et les sophistes. Sa dialectique analysera toutes les vertus, la sagesse, le courage, la prudence, la justice. Sous les embellissements oratoires dont elles se revêtent, il distinguera les mobiles intéressés qui les meuvent ; et ce sont les sophistes qui auront raison alors, avec les moralistes français, leurs disciples. Il distinguera qu'il y a des vertus pour les petites gens et des vertus pour les forts, qui correspondent à des systèmes de défense vitale très différents. Mais si ce qui fait la bonté et la beauté de chacun est cause aussi de son avantage et de son agrément, on peut, comme Platon le faisait, conclure de l'idéal des vertus humaines à leur essence réelle (2). Il suffit de sélectionner des hommes ou des groupes d'hommes dont la joie et la nature soit d'enfanter naturellement de certains idéals et d'y conformer leur conduite.

Le problème final de Nietzsche est donc celui de Platon. Ce problème ne peut recevoir de solution que si nous pouvons fonder l'idéal dans le réel. Nous le pouvons s'il est donné au savoir éclairé de faire naître l'élite géniale et l'élite morale. Nietzsche a été transformiste, parce que

(1) Platon, *Gorgias*, 483, D. — V. aussi Max Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten.* (Zeitschrift der Savigny-Stiftung, 1911, pp. 129-167.)

(2) *Platos Leben und Lehre*, § 24. (*Philologica*, III, 289.)

le transformisme lamarckien lui a paru seul pouvoir faire revivre un platonisme adapté à la science moderne.

Dès les prédications de Lugano (1871), Nietzsche avait donné de la *République* de Platon une ingénieuse définition :

> C'est un hiéroglyphe d'une merveilleuse beauté pour traduire une doctrine ésotérique profonde, et dont le mystère sera un éternel objet d'interprétation : *celle des rapports entre l'État et le génie* (1).

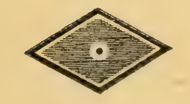
Ce génie, que l'État a pour tâche d'enfanter, et dont la tâche est de gouverner l'État, est-ce uniquement le génie du savoir? Toute qualité haute ne vaut sans doute, aux yeux de Platon, que par son idée pure, définissable au savoir rationnel seul. Mais ce savoir peut conférer toutes les qualités que le génie donnait à de rares privilégiés, par un présent des dieux. Il fallait, dans le passé, que les grands hommes d'État fussent inspirés, comme les poètes et les devins (2). Thémistocle, Aristide et Périclès n'ont su faire de leurs fils que des hommes ordinaires; et le peuple fait erreur, s'il tient pour de bons instituteurs les grands hommes de son histoire : Ces hommes divins ne peuvent transmettre le secret de leur grandeur, ne l'ayant pas su eux-mêmes.

Un espoir nous demeure. Il se trouvera peut-être un jour un grand homme capable de formuler ce secret. Celui-là, s'il venait jamais au monde, serait parmi les hommes ce que Tirésias est parmi les morts : seul il vivrait, et les autres hommes sembleraient, auprès de lui, des ombres falotes. Platon a cru être ce Tirésias; et Nietzsche a cru avoir reçu de lui, en héritage, le don de l'intuition divine.

---

(1) *Der griechische Staat*, § 12. (*W.*, IX, 165.)
(2) Platon, *Ménon*, 99, E.

Le platonisme de Nietzsche a été d'abord profond, superstitieux et pythagorique. Il a cru alors que la grandeur, dans l'ordre de l'intelligence, de la moralité, de l'art, appartient aux esprits qui plongent dans des profondeurs immatérielles, inaccessibles au vulgaire. Puis, se dégageant de cette emphase religieuse, il est resté socratique et héraclitéen. Il s'est demandé sur quelles qualités de passion sensible et d'énergie, il fallait greffer des qualités rationnelles, afin que la force instinctive s'épanouît dans l'intelligence qui confère seule la grandeur. Il faut dire comment Nietzsche parcourt ce chemin, et décrire ce premier platonisme de Nietzsche dans cette cohésion serrée qu'il eut dans sa pensée. Car ses œuvres, dans leur jaillissement diffus, n'en donnent pas une impression suffisante.



CHAPITRE III

LE PREMIER SYSTÈME DE NIETZSCHE OU PHILOSOPHIE DE L'ILLUSION

On va essayer ici une audacieuse construction. Nous affirmons la cohésion totale de la pensée de Nietzsche dans ce premier système. Nous croyons la retrouver vivante et une, à travers les fragments lacérés de ses œuvres posthumes jusqu'aux approches de 1876 [1]. Au moment où les contradictions se montrent, c'est que déjà le système est en mouvement, et qu'il va changer.

La philosophie de Nietzsche s'est constituée par un travail régressif, où il a médité sur une grande expérience intérieure. Le drame musical wagnérien est descendu sur lui comme une illumination. Il n'a trouvé qu'un parallèle dans l'histoire à ce grand fait, et c'est la tragédie grecque. Il a essayé de comprendre son propre frisson par le frisson qui secouait les foules grecques, initiées aux mystères de Dionysos. L'étrange révélation, deux fois descendue parmi les hommes à vingt-cinq siècles de distance, s'était montrée consolatrice. Elle apportait un message éclatant d'évidence sur le sens de la vie.

---

[1] Notre interprétation différera donc beaucoup ici de l'interprétation très sommaire offerte par Raoul Richter, *Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903, qui soutient p. 133 : « Die längeren erkenntnisstheoretischen Partien des Nachlasses dieser Zeit erweisen sich noch als durchaus unsystematisch, verworren und dilettantisch. »

Ce message commandait une attitude de l'homme conforme à la révélation qui lui était faite. Toute une morale de pureté et d'héroïsme s'en dégageait. Mais une action de l'homme sur l'univers tragique dont il est entouré, suppose que nous sachions la structure de cet univers. L'œuvre d'art nous révèle d'abord la morale et nous oblige ensuite à nous rendre compte de la connaissance. La philosophie de Nietzsche est remontée de condition en condition. Puis, il lui faut redescendre par un chemin inverse jusqu'au point de départ.

Il lui faut, par une marche progressive, établir ce qu'il y a de réel dans le connaissable, dans l'action morale et enfin dans l'art. Alors seulement notre expérience intérieure sera intelligible. Car nous découvrirons que la *connaissance*, la *morale*, l'*art* ne nous offrent sans doute que des images illusoires, mais enfantées par de profonds besoins; et que notre salut est attaché à ces illusions nécessaires.

I. — L'ILLUSION DE LA CONNAISSANCE.

L'attitude où Nietzsche prend l'homme est celle où le voit Pascal, « sans lumière, abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers » (1). Devant la « petite durée de sa vie absorbée dans l'éternité précédant et suivant », Pascal s'angoissait (2) :

> Car je voudrais bien savoir, ajoutait-il, d'où cet animal qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu (3).

En termes presque semblables, Nietzsche s'émerveille « de ces animaux qui, dans un coin perdu du système

---

(1) PASCAL, *Pensées*, Ed. Havet, XI, 8; et nos *Précurseurs de Nietzsche*, p. 174.
(2) *Ibid.*, XXV, 16.
(3) *Ibid.*, XII, 9.

solaire, inventèrent l'expédient de connaître ». Et c'est une prétention en effet singulière, puisque au bout d'un instant, quand notre planète sera refroidie, ces ingénieux animaux devront mourir. L'intelligence est une ombre fugitive et débile dans un univers qui n'a pas souci d'elle. Mais quel en est alors le rôle ? Il ne suffit pas que l'orgueil démesuré de l'homme s'imagine connaître le vrai pour que cette prétention soit fondée.

Pascal s'était demandé comment était venue à l'homme la certitude religieuse; et il s'était efforcé d'en stimuler en lui le besoin. Nietzsche souffre de la dégénérescence de l'homme ; mais il se demande comment, tombé si bas, l'homme peut avoir le *besoin de la vérité*.

Sa philosophie, dès ce premier moment, a cela de commun avec Pascal qu'elle n'est pas une « théorie », mais une psychologie de la connaissance. Cette psychologie se sert de ressources multiples. Schopenhauer et Emerson s'y rencontrent avec Platon, et les moralistes français avec Darwin. Mais elle procède par hypothèses plutôt que par recherches exactes, fidèle en cela à la doctrine de Nietzsche sur la philosophie. Pour Nietzsche, il y a, en effet, deux usages de la pensée. Il y a, d'une part, le tâtonnement empirique et la recherche laborieuse des causes secondes ; et d'autre part, il y a la généralisation du génie, qui va d'un seul coup d'aile aux explications dernières. Ainsi procédaient les philosophes grecs. Nietzsche interprète les données d'une psychologie introspective empruntée aux moralistes français de l'époque classique par une pensée généralisatrice empruntée au transformisme darwinien, à Platon et à Schopenhauer. Sa philosophie est un schopenhauérisme poussé dans le sens du platonisme et modernisé par l'addition de cette théorie formulée auparavant par Taine : « La loi de sélection s'applique aux événements mentaux. »

I. *Origine et fonction de l'intelligence.* — L'intelligence, à l'origine, remplit une fonction de défense. Elle aide l'homme dans la lutte pour la vie. Elle lui tient lieu de la forte musculature et de la denture des fauves ; et elle lui sert davantage à fuir le danger et à se cacher (¹). Encore la lutte contre la nature extérieure n'est-elle pas la plus pénible. C'est contre ses semblables que l'homme soutient le combat le plus difficile. L'intelligence lui suggère les astuces, les mensonges, les dissimulations nécessaires. La conduite intelligente et par conséquent dissimulée de l'homme est un *mimétisme* analogue à celui qui permet à certains animaux de revêtir un pelage couleur de sable, de neige ou de feuillage pour se soustraire aux regards de leurs ennemis. L'homme feint, par le langage, la mentalité qu'il croit agréable ou redoutable à ceux qui l'entourent. Il prend des airs qui captent leurs sympathies ou le font redouter d'eux. Il se masque. Et plus encore qu'aux autres, il se ment à lui-même ; débile et couard, il essaie de se rassurer par des attitudes de force. Il ne sait rien de son être propre et il évite de se renseigner ; car il serait épouvanté de ce qu'il apprendrait.

Cette façon de se masquer à lui-même sa propre réalité, déjà très difficilement pénétrable, nous l'appelons *sa vanité*. Mais alors même qu'il s'efforce sincèrement de connaître, de percevoir et de sentir l'univers, il témoigne encore d'une vanité folle ; et il est enveloppé d'une buée d'illusions. Il croit, lui qui ment à tous, que l'univers ne lui ment pas. Il attribue une valeur absolue à sa connaissance, sans l'avoir contrôlée ; et toute l'estime qu'il fait de l'existence humaine sera viciée par là. Comment la

(¹) *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873, § 1. (*W.*, X, 190.)

notion de la vérité peut-elle venir à un être ainsi fait de mensonge délibéré et d'illusions involontaires? Comment arrivera-t-il un moment où dans l'homme surgira le besoin, voire le fanatisme et l'héroïsme de la vérité? Comment peut-il naître un Socrate? C'est une longue évolution à décrire.

Le besoin de vérité est d'abord social; il est besoin de véracité entre hommes. L'existence sociable de l'homme et sa vie précaire nécessitent une trêve dans la guerre de tous contre tous. De certaines formes de simulation ont été condamnées par la société. A celui qui simulait ce qu'il n'était point, il faut, à de certains moments, arracher le masque. Il apparaît alors tel qu'il est dans sa réalité, c'est-à-dire tel que le fait l'estime générale, quand son procédé de simulation est percé à jour. Les simulations nuisibles à l'intérêt général furent réputées délictueuses. Elles furent dénommées « mensonges ». Confesser sans astuce, par le langage, ses intentions et ses actes, leur donner le nom qu'ils méritent dans l'évaluation qu'en a faite la collectivité, voilà ce qu'on appelle « dire le vrai ». La vérité est d'abord ce qui n'induit pas les hommes en erreur socialement : Elle est œuvre, non de clairvoyance intellectuelle, mais de vertu [1].

C'est un besoin *moral* qui nous a fait inventer la distinction du vrai et du faux. Ensuite nous avons voulu appliquer à nos relations avec l'univers une notion applicable *seulement* à nos rapports avec les hommes. D'un homme qui avait pris les apparences de la richesse, quand nous avons démontré qu'il est pauvre, nous pouvons dire qu'il a menti. Son attitude et son dire étaient *faux*. Mais comment amener l'univers à parler vrai? Il ne nous parle pas même directement. Il nous parle par notre corps, par

---

(1) *Ibid.* (*W.*, X, 193.)

nos sens, par notre conscience, par notre intelligence. Comment contrôler le témoignage de notre corps et de notre esprit ?

Notre perception de l'univers se décrit tout entière à l'aide de *mots*. Les sciences elles-mêmes sont encore un langage. Quelle vérité peuvent contenir ces signes ? Ils fixent et rappellent des groupes d'images. L'image elle-même résulte d'un choc nerveux. Entre l'image et le mot, quel rapport ? Parmi les qualités de l'objet évoqué, combien en retient-il ? De toutes les qualités du reptile, celle de ramper est la seule que retienne le mot « serpent ». A combien d'autres animaux ce mot conviendrait-il [1] ? Entre l'image et le choc nerveux d'où elle résulte, quel rapport encore ? Comment un son traduirait-il les qualités perçues par d'autres sens ? Comment atteindre ainsi à la vérité des choses ? Désigner une perception par un mot est une *métonymie*. Juger, par des perceptions, d'un ébranlement nerveux qui se passe au fond de nous, est une *métaphore*; et préjuger de la cause de cet ébranlement serait un sophisme. Les mots sont donc des symboles, pour désigner les relations que soutiennent avec l'homme des choses inconnues ; et ces relations, les mots n'en précisent pas la nature.

2. *Les données immédiates de la pensée.* — La donnée immédiate de la pensée qui s'exprime par des mots est la sensation. A vrai dire, la sensation cache une foule de processus, dont elle est pour nous l'indice sans nous les faire connaître. Dès 1866, quand Nietzsche connut le livre de Friedrich-Albert Lange sur l'*Histoire du Matérialisme*, ce résultat pour lui était fixé : 1° le monde des sens est le produit de notre organisme; — 2° nos organes visibles ne sont, comme toutes les autres parties du monde

(1) *Ibid.* (*W.*, X, 193.)

phénoménal, que des images d'un objet inconnu ; — 3° notre organisme réel nous demeure donc inconnu, comme les choses extérieures qu'il doit nous faire connaître [1]. Dire que notre vision traduit un état de notre système nerveux, ce n'est donc pas nous rapprocher du réel, puisque notre système nerveux ne nous est connu que comme un groupe d'images visuelles. La vérité est que nous sentons notre vision comme l'acte de notre organe. Entre cette vision et l'activité cachée de ce groupe de forces que la perception nous représente comme notre organe visuel, nous sentons qu'il y a un rapport. Nietzsche croit pouvoir, avec une exactitude approchée, assimiler ce rapport à celui qui existe entre *le vouloir* et *l'acte* [2]. Il retrouve ici, à son insu, un raisonnement classique depuis Maine de Biran : l'effort organique dont nous avons une perception obscure, il le conçoit aussitôt comme une cause. Dans toute sensation ainsi le sentiment de causalité est déjà donné. Nous essayons déjà de déployer dans la succession et dans l'espace l'activité dont nous avons le sentiment immédiat. C'est-à-dire que la *mémoire* est donnée avec les sensations les plus simples [3]. Elle est plus ancienne que la conscience qui n'est possible que par elle. Elle n'a rien de physiologique [4], et l'activité qui atteste le plus sûrement la vie de l'esprit, c'est justement la mémoire. En sorte que Nietzsche semble imbu, quand on le lit, d'un travail français qu'il a certainement ignoré, et qui est le livre de Gratacap sur *La mémoire*. C'est par là aussi qu'il s'élève

---

(1) Lettre à Gersdorff, septembre 1866 (*Corr.*, I, 33).
(2) *Philosophenbuch*, § 139. (*W.*, X, 165-166.)
(3) *Ibid.*, § 97. (*W.*, X, 151.)
(4) *Ibid.*, § 92 : « Gedächtniss hat Nichts mit Nerven, mit Gehirn zu thun. » (*W.*, X, 149.)

au-dessus de la psychologie purement empiriste d'un Taine.

Pour Nietzsche, en effet, on n'a rien expliqué en disant que la répétition des mêmes réflexes engendre les mêmes images. Car la répétition est un fait qui se passe dans le temps, c'est-à-dire qui n'existe pas en dehors de la mémoire. La mémoire est en dehors du temps et peut-être dépasse-t-elle l'individu. Nous portons sans doute en nous la mémoire de tous nos aïeux. Mais il ne s'ensuit pas que la mémoire réelle se traduise toujours en images conscientes. Ce qu'on remarque, c'est que de certaines excitations, toujours les mêmes, produisent en nous toujours la même réaction. Voilà où il apparaît que la mémoire est notre faculté non seulement intellectuelle, mais organique première. Comment l'organisme, inconsciemment, choisirait-il de réagir d'une façon identique, s'il n'avait appris cette réaction et s'il ne s'en souvenait (1)?

Mais il faut faire ici un pas de plus et faire servir à la psychologie la théorie de la sélection naturelle. L'organisme a appris ses réactions, et il s'en souvient, parce qu'elles lui sont nécessaires pour se défendre de la douleur et pour se procurer des joies. Douleur et joie, voilà ce qui apparaît au plus profond de nous-mêmes. De toutes les thèses de Zoellner (2), celle que Nietzsche a le mieux retenue, c'est que nous sommes un tissu complexe, un subtil équilibre d'émotions. C'est ce complexus que nous pouvons appeler *volonté*. La mémoire est un appareil que la volonté s'est donné pour passer au crible les sollicitations qui lui viennent du dehors, pour choisir celles qui lui procurent des émotions joyeuses et pour se garer de la douleur. C'est s'adapter au monde extérieur

(1) *Ibid.*, § 97. (*W.*, X, 151.)
(2) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 315 : Zoellner.

inconnu que de se souvenir. Voilà pourquoi Nietzsche dira que les formes du temps, de l'espace, de la causalité, sans lesquelles il n'y a pas de souvenir, relèvent de la volonté et non pas, comme le croyait Kant, de l'intelligence (1). Or, il est possible de tirer de là une conclusion. Si l'expérience montre que ces façons de voir servent à orienter utilement notre activité, elles doivent donc correspondre à la nature réelle de la matière, même si elles ne la révèlent pas. Certes, nous ne percevons des choses que l'excitation nerveuse qu'elles nous causent. Pourtant cette trace qu'elles laissent dans notre système nerveux n'en est-elle pas comme un décalque superficiel et symbolique ? Entre le son et les figures régulières que produit l'ondulation acoustique sur une surface vibrante couverte de sable, il n'y a pas de ressemblance, mais il y a un rapport, puisque les mêmes figures reviennent régulièrement. La décomposition que produit la lumière sur de certaines substances chimiques nous semble reproduire les linéaments que perçoit l'œil humain : Il y a donc un rapport entre la cause excitante inconnue et ces effets chimiques semblables. Ainsi, chacune des excitations nerveuses que laisse une cause extérieure est en rapport avec des qualités vraies. Les qualités objectives, acoustiques, visuelles, tactiles que nous percevons, ne sont que l'expression, en des langages différents, d'une même réalité. Ces langages peuvent se traduire l'un par l'autre. Ils peuvent être la *métaphore* l'un de l'autre. Il y a des hommes à qui le son suggère une odeur ou une image lumineuse (2).

Entre notre organisme inconnu, traversé de vibrations délicates que nous appelons des émotions, et les sys-

---

(1) *Die Tragœdie und die Freigeister*, § 64. (*W.*, IX, 107.)
(2) *Philosophenbuch*, § 148. (*W.*, X, 170.)

tèmes extérieurs de force, il y a donc des essais constants d'accommodation. Il s'agit de composer avec la réalité extérieure plus forte. Mais nous aussi, nous résistons. Le résultat est un compromis, comme entre des sphères élastiques, comprimées jusqu'à devenir polyédriques, et qui se touchent alors par des facettes régulières. Nos sensations représentent l'aperception que nous avons de la résistance des autres êtres venus en contact avec nous selon une surface d'intersection où s'épousent en quelque façon les deux réalités en présence. Sans doute il n'y a pas en dehors de nous de formes pareilles à ce que nous percevons. Il n'existe pas de dimension de l'espace ni de temps. Les choses dépendent pour une part de nous ([1]). Nous nous mesurons par les choses. Elles servent de dynamomètre à notre résistance. Mais ce que nous cherchons, c'est la moindre résistance et la joie, c'est-à-dire le sentiment de notre force débordante. En ce sens, la simple activité de nos yeux est déjà créatrice d'art, est déjà une transfiguration.

3. *Le rêve et la connaissance.* — Ces sensations, une fois recueillies dans la mémoire, n'y demeurent pas inertes. Les causes de souffrance ou de joie ont laissé dans l'organisme subtil, que nous appelons notre volonté, une disposition à entrer en vibration spontanée. Il aime à se suggérer les images qui lui ont laissé des émotions de joie lumineuse ; et la douleur elle-même, quand elle a été forte, tend à vibrer encore en images pénibles. Il se produit alors un conflit d'images. Les plus fortes tendent à absorber les plus faibles ([2]), et le darwinisme une fois de

([1]) *Ibid.*, §§ 114, 123. (*W.*, X, 156, 160.)

([2]) *Theoretische Studien*, 1872, §§ 67, 149. (*W.*, X, 137, 171.) — On remarquera une fois de plus l'analogie avec *L'Intelligence* de Taine. Nietzsche, qui a probablement ignoré ce livre, a reconstruit presque en entier les théories de Taine sur la renaissance des images, leur conflit incessant de prépondérance, la rectification de l'illusion.

plus se trouve justifié. Cette reviviscence des images s'appelle, dans la vieille psychologie, *l'imagination*. Mais elle n'est pas seulement un réveil des images. Elle est une sélection qui tend à compléter les images dans le sens prescrit par l'énergie intérieure qui nous anime. Si nous sommes faibles, ce sont les images douloureuses qui l'emporteront. La prédominance des images joyeuses, la tendance à parachever intérieurement de lumineuses constructions ébauchées par une expérience agréable, est signe au contraire de vigueur. Les vibrations délicates par lesquelles le système nerveux fait émerger à nouveau les images abolies, et les choisit, trahit notre vitalité décroissante ou luxuriante.

Il y a un état dans lequel la vie des images est tout à fait affranchie des entraves de l'expérience et de la réflexion : c'est le *rêve*. C'est dans le rêve qu'on observe le mieux cette sélection opérée entre les images par notre émotivité, déprimée par sa faiblesse ou stimulée par son besoin de bonheur [1]. Or le rêve produit absolument l'impression de la veille. Pascal a raison de dire qu'un rêve qui nous reviendrait toutes les nuits nous occuperait comme les choses que nous voyons tous les jours. Mais Nietzsche ajoute que de certains esprits et parfois des peuples entiers, même à l'état de veille, laissent ainsi revivre librement les images intérieures. Les artistes sont de tels esprits, et le rêve est pour le vulgaire un commencement d'état d'âme artiste. Il y a des peuples qui savent vivre dans un rêve éveillé. Ils vivent dans un état d'esprit mythologique ou artiste. Pour ces peuples, les arbres recèlent des nymphes, ou bien, comme les Athéniens, ils verront la déesse Athéné paraître vivante aux

---

[1] Fragm. d'*Ursprung und Ziel der Tragödie*, 1871, § 128. (*W.*, 188); — *Theoret. Studien*, §§ 65, 95. (*W.*, X, 136, 150.)

côtés de Pisistrate, sur les marchés d'Athènes : Car les Grecs ont été un tel peuple [1].

La plupart des hommes cependant n'ont pas des âmes artistes et ne vivent pas dans un rêve éveillé. Pour l'ordinaire nous vivons d'une vie réfléchie, raisonnante et agissante. La vie réfléchie et active est celle qui distingue le monde extérieur du monde intérieur de l'esprit. Elle s'aperçoit qu'il y a des images qui surgissent librement à l'état de réminiscences, sans autre lien que le besoin de sentiment qui les a fait naître ; et d'autres images qui se présentent par groupes cohérents et qui s'imposent à nous désagréablement par la douleur, si nous ne nous garons d'elles. Ces groupes cohérents d'images fortes s'appellent le *monde extérieur*. Les autres composent le monde de la conscience. La représentation réfléchie consiste à faire la distinction des premières et des secondes. C'est un travail où il faut que la volonté nous aide. Cette volonté ne nous est pas elle-même connue. Elle se traduit pour nous par un équilibre délicat de joies et de douleurs. Mais ces émotions nous disent la tendance obscure du vouloir, ses satisfactions et son mécontentement. Elles nous révèlent si notre organisme, forme visible de ces tendances en elles-mêmes inconnaissables, est bien ou mal adapté à son milieu.

Pour que cette adaptation se fasse dans les conditions les moins ruineuses pour notre vie, il est nécessaire que nous puissions nous orienter avec sûreté parmi ces impressions brutales ou salutaires qui constituent ce que nous appelons le monde extérieur. C'est à quoi nous sert la découverte instinctive que nous avons faite en créant les *mots*. Les mots servent à classer les impressions analogues. Voilà où notre mémoire toujours en éveil est

---

(1) *Ueber Wahrheit und Lüge*, § 2. (*W.*, **X**, **204**.)

utile [1]. Sans doute nous effaçons entre les impressions les différences individuelles. Il n'importe, si nous retenons les ressemblances qui suffisent à nous procurer les avantages d'où dépend la vie. C'est là ce qui s'appelle *connaître*. La connaissance est une mémoire, mêlée d'oubli, et qui recueille des choses le souvenir de leur action utile ou nuisible. De nouveau il se fait une sélection des images, mais c'est pour des raisons pratiques. Les images dont se tissent nos rêves sont désintéressées. Celles dont est faite la perception extérieure à l'état de veille nous guident dans l'action. Ce travail de sélection des images s'appelle *pensée* : « *Denken ist ein Herausheben* [2]. » Nous attachons à une image sonore, à un *mot*, une image effacée des choses individuelles expérimentées par nous et qui se superposent pour nous dans un souvenir condensé, confus, inexact, mais utile. C'est là former un *concept*.

Ce travail est nécessaire pour que nous ne nous perdions pas dans la fuite des impressions. Les mots sont comme des flotteurs, auxquels nous nous confions dans le remous tumultueux des images. Y a-t-il un rapport de ces mots au réel ? L'opération qui a été faite est de classement pur. Elle consiste à ranger sous des mots identiques des images qui sont simplement analogues [3] ; c'est-à-dire à confondre le différent dans l'identique par la plus audacieuse des *métonymies*. Or les sensations elles-mêmes étaient déjà des *métaphores*, au regard de la réalité inconnue qu'elles traduisent. A l'origine de toute connaissance il y a donc un enchevêtrement de sophismes grossiers et continus. Une armée mobile de métonymies et de métaphores, de *mythes*, pour tout dire, voilà notre

(1) *Theoret. Studien*, § 150. (*W.*, X, 162.)
(2) *Ibid.*, § 63. (*W.*, X, 134.)
(3) *Theoretische Studien*, §§ 131-141, 150. (*W.*, X, 162-167, 172); *Ueber Wahrheit und Lüge*, § 1. (*W.*, X, 198-199.)

connaissance ; et tout d'abord la distinction du *genre* et de l'*espèce*, puis l'affirmation d'une *substance* qu'on imagine sous les *phénomènes*, sont *métonymiques*. Il n'y a pas d'arbre dont les contours ne se fondent dans son milieu atmosphérique : cependant nous parlons de l'arbre comme d'un être délimité. Ce qui se détache de l'arbre n'est pas « *une* feuille ». Croit-on qu'il y ait un modèle et comme un patron sur lequel sont coupées ces myriades d'objets, tous différents, et qu'on appelle des feuilles ? Il y a là une personnification toute poétique.

Ainsi la pensée abstraite, elle aussi, forge encore des mythes. Elle aussi combine imaginativement. Ses mythes sont des entités, créées non par une imagination libre, mais par une imagination esclave de la pratique. Les réalités sensibles, les seules que nous puissions atteindre, sont individuelles. Cela suffit pour nous faire voir que la pensée abstraite se réduit à un classement commode des réalités. Toutefois, ce qu'elle rend possible désormais, c'est de nous orienter. Notre champ d'observation intérieure, que traversent en foule les astres errants et les nébuleuses imprécises, est divisé à présent selon des directions définies, comme le *templum* des Étrusques. On peut classer et suivre les phénomènes qui le croisent. Cela nous rapproche-t-il d'eux? Non. Mais nous ne nous perdons plus dans leur foule. Et qu'est-ce maintenant que dire la vérité ? C'est faire cette *contemplation* et en dire les résultats selon les rites ; c'est classer les choses dans les compartiments convenus et leur donner leur nom usuel. Ainsi nous nous faisons entendre ; et l'accord sur la conduite est possible. Le besoin social est satisfait. C'est là une grande sécurité. Pour mesurer toute l'étendue de ce résultat acquis, il suffit d'ajouter maintenant que la *conscience claire* et la *science* ne se constituent que par la combinaison de ces idées abstraites.

4. *Conscience et science.* — On s'imagine quelquefois que la *conscience claire* observe en nous une plus profonde réalité spirituelle. La vérité est que cette clarté y est apportée par nous du dehors, et c'est celle de l'abstraction. C'est la clarté condensée de diverses métaphores. Déjà l'abstraction, aidée du langage, nous a fait opposer nettement le monde extérieur, désormais rigide, à la réalité mouvante du monde intérieur. Mais le monde intérieur lui-même apparaît désormais dans une autre lumière. De ce fond mouvant ne se détachaient jusque-là que des efforts indistincts, accompagnés de douleurs et de joies. Maintenant ces efforts sont aperçus par leur côté représentable, puisqu'ils sont des mouvements du corps. Les émotions de peine ou de joie précèdent ou accompagnent des gestes dont le point de départ et la fin sont perceptibles. Nous faisons alors la distinction du vouloir et de l'acte.

Elle n'était pas possible sans la perception extérieure, et notre vouloir n'apparaît dans le plein jour de la conscience que s'il se projette dans la durée et dans l'espace, où il prend la forme visible des objets distinctement perceptibles au dehors [1]. Il est très vrai, selon Nietzsche, que la plus simple sensation atteste un effort de volonté. Il est vrai encore que la connaissance tout entière est une œuvre de volonté, puisque ce sont des raisons pratiques qui font le triage des images dans la mémoire, dans la perception et dans la pensée abstraite. Mais à son tour le vouloir, s'il veut entrer dans la conscience, devra revêtir la forme où sont encloses toutes les perceptions, la forme de mouvements qui remplissent l'espace et le temps.

Alors il se produit un concept dont l'origine est capitale,

---

[1] *Die Tragödie und die Freigeister*, §§ 62, 63; — *Musik und Tragödie*, § 1. (*W.*, IX, 105-107; 214-218.)

parce que la science sans lui ne naîtrait pas. Il se trouve que de certains actes, pensés par nous, sont souhaités et réalisés. Une succession de phénomènes se constate, qui débute par une image mentale et s'achève par une modification de la réalité extérieure, le tout s'accompagnant de cette série de sentiments par où se traduit pour nous le vouloir. La notion complexe qui a surgi de la sorte est celle de la *causalité*. Nietzsche n'en cherche l'origine que dans la conscience, comme autrefois Maine de Biran. Mais cette conscience n'est pas pour lui primitive. Elle est une élaboration conceptuelle accompagnée de sentiments, et c'est une image très indirecte de la réalité intérieure qui nous est donnée par elle (1).

Deux grandes constructions intellectuelles sont alors devenues possibles : la *logique* et la *science*. Nous rapprocheront-elles de la vérité ? Elles agrandiront seulement l'immense édifice des métonymies. Par elles s'achève le vaste *columbarium* où, dans les urnes des mots, reposent les cendres des images d'autrefois. Elles constituent le rucher, où toutes les impressions qui forment le butin de notre expérience, reposent en cellules régulières et factices. Nous posons des définitions ? Qu'est-ce que définir, si ce n'est déverser le contenu d'une de ces cellules dans une autre ? Dire de tel objet qu'il est long, qu'est-ce encore, si ce n'est le transporter dans le récipient où sont déposées des images de longueur ? Or, cet objet n'est pas en lui-même ce que nous le voyons, et la *longueur* est une construction de l'esprit. Nous prononçons des jugements ? C'est avec le même arbitraire. Nous posons que tel phénomène comporte telles relations, telles suites, etc. ? Veut-on par là identifier l'objet avec ses relations et ses suites ? Il y a là une métonymie, commode en

(1) *Theoretische Studien*, §§ 139, 140. (*W.*, X, 164, 165, 166.)

pratique, illégitime en elle-même. Or, cet ensemble de faux grossiers, dont pas un n'est conforme au réel, constitue la forme de pensée la plus rigide et la plus claire qui existe, la *logique* (1).

Il n'en est pas autrement de la *science*. Elle enregistre les successions régulières. Pour qu'elle fût vraie, il faudrait d'abord que les observations sur lesquelles elle se fonde fussent exactes. Mais il est bien évident que nous percevons avec des organes et des cerveaux d'hommes. Nous nous rendons compte que l'univers doit avoir une autre figure dans la tête d'un insecte et d'un oiseau que dans la nôtre. Il ne nous vient pas à l'idée que leur idée du monde soit adéquate. Pourquoi serions-nous assez présomptueux pour nous imaginer que la nôtre seule en soit un reflet fidèle (2)? Ou plutôt nous avons vu que, pour Nietzsche, cette question de la ressemblance de notre connaissance à la réalité extérieure est mal posée. Il ne peut être question que d'une adaptation utile à nous guider, et non d'une conformité de nos idées à un modèle qu'elles copient.

5. *Connaissance et métaphysique.* — Objectera-t-on que les lois de la nature sont d'une irréfragable constance ; que nous nous heurtons à elles, comme notre toucher se heurte à la dure résistance du monde physique ? C'est, en effet, un fait dont il faut tenir compte et qu'il faut expliquer. Évidemment le fait le plus capable de nous donner la notion d'un monde extérieur est cette omniprésence et cette infaillibilité des lois naturelles. Si loin que nous projetions la sonde télescopique dans les profondeurs de l'infiniment grand et si loin que nous poursuivions le sondage microscopique dans les profondeurs de l'infi-

(1) *Ibid.*, § 142 (*W.*, X, 167); *Ueber Wahrheit und Lüge*, § 1 (*W.*, X, 195-198); — *Entwürfe*, § 177. (*W.*, X, 211.)

(2) *Theoret. Stud.*, § 102 (*W.*, X, 153); *Ueber Wahrheit*, § 1. (*W.*, X, 201.)

niment petit, il semble que la nature soit un édifice d'une structure impeccable, régulière et sans lacunes. Comment croire à une construction de l'esprit ? Et pourtant, répond Nietzsche, cette régularité est toute dans les nombres et dans les mesures, dans les relations mathématiques. Or, le nombre, l'espace et le temps, sont des formes de l'esprit, et ces formes ne peuvent établir que des relations entre des perceptions intérieures.

Nietzsche reprend ici, pour l'approfondir, la déduction que lui avait enseignée l'astronome philosophe qu'il a tant admiré, Zoellner ([1]). Nos perceptions ne traduisent que l'impression émotive laissée à notre organisme par les sollicitations du dehors, et un travail purement imaginatif nécessité par des raisons pratiques nous permet d'établir entre elles un lien. C'est ce travail que continue la pensée scientifique alors qu'elle mesure les actions et les réactions dans le temps et dans l'espace. Le mot même d'action physique est une métaphore nouvelle empruntée à la causalité intérieure. Ce que nous observons, ce sont des successions : des mouvements se dessinent, qui ont un point de départ, et qui vont à un point d'aboutissement. N'est-ce pas ce que nous remarquons aussi sur notre corps, quand nous voulons une certaine fin ? Nous transportons par l'imagination cette volition intérieure dans le phénomène mécanique du dehors ([2]). Nous nous construisons un monde tout anthropomorphique. Avons-nous raison ? Non, aux yeux d'une logique purement analytique. Mais qu'est-ce qui nous oblige à croire que le fond des choses soit conforme à une telle logique ? C'est peut-être quand nous sommes illogiques que nous avons raison. On peut faire valoir quelques raisons en faveur de notre déraison.

([1]) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 315 sq.
([2]) *Theoretische Studien*, §§ 139, 140. (*W.*, X, 164, 166.)

Mais alors il faut aller jusqu'au bout du procédé figuré qui nous aide à nous construire l'univers, et cette considération suffit à réhabiliter par des raisons pratiques toutes les opérations de l'esprit qui nous semblaient si humbles dans leur origine et si peu capables d'atteindre la réalité.

Ce qu'on peut dire, c'est que la métaphore, qui nous fait imaginer des causes extérieures sur le modèle de la cause intérieure, nous a réussi. Cette métaphore, enrichie de développements métonymiques, a suffi à construire la science et notre science a prise sur l'univers; il y a quelque raison de persister dans une façon de penser qui nous a valu de semblables avantages. Ce que nous nous construisons par métonymie et par métaphore, c'est une image transposée de l'univers, et comme un relevé de plan dont chaque point correspondrait à un point déterminé du terrain cartographié. Ainsi notre intelligence correspond au réel sans y ressembler; et il y a lieu de supposer qu'elle en notera les détails de mieux en mieux par des procédés que des nécessités pratiques lui prescrivent [1].

Ces procédés, dit-on, n'ont rien de logique? Mais la logique elle-même est métonymie pure, incohérence et métaphore. Elle n'affecte une apparence de continuité analytique et d'évidence que pour l'esprit qui est dupe de ses images. Peut-être est-ce donc notre procédé de métonymie imagée qui atteint le réel. La régularité des lois de la nature, que prouve-t-elle, si ce n'est qu'une mémoire est vivante dans la matière elle-même? Pourquoi un corps heurté par tel autre corps se décide-t-il pour telle réaction habituelle, si ce n'est parce qu'antérieurement

---

[1] *Gedanken*, 1870 (*W.*, IX, 74); *Theoret. Studien*, 1872, §§ 102, 106, 144, 148. (*W.*, X, 153-154, 169-170.)

il avait déjà pris ce chemin et qu'il s'en souvient? S'il s'en souvient, c'est donc, comme Zoellner le disait, qu'il en a aussi eu la sensation. Des choses étrangères les unes aux autres n'agiraient probablement pas les unes sur les autres. Les corps qui obéissent à l'action du dehors perçoivent donc cette action obscurément (1). C'est pourquoi Nietzsche, avec Zoellner, considère la matière comme une foule de centres d'aperception ; et c'est jusque dans le dernier atome qu'il admet, avec la faculté de réagir physiquement, une volonté, une émotivité propre à ressentir la joie ou la douleur.

Tout l'univers, il se le représente donc dans son fond comme de la douleur et de la joie, et tout ce qui s'y passe comme un effort pour libérer les êtres de leur souffrance. De quoi disposent-ils pour cela ? De la représentation. Ils tâchent de charmer leur émotivité par des images rayonnantes. Ces images pourtant sont de diverses sortes, et il y a lutte entre ces images. Il y a les images du rêve affranchies de tout contrôle, et il y a les images de la veille sévèrement triées. Le triage s'est fait par des nécessités d'action impérieuses. Mais il s'accompagne d'une émotion de joie. La science et la conscience sont une si grande clarté projetée sur le monde que l'humanité en éprouve d'abord une émotion enivrée. Devant cette émotion, les images de rêve ne résistent plus. Dans la sélection des images, les images claires du savoir conscient l'emportent. C'est là la joie du savoir ; et l'humanité réclame désormais cette joie. Car la connaissance claire lui a donné sur l'univers un pouvoir victorieux qu'elle ne se connaissait pas.

L'univers ne nous ment donc plus depuis que nous avons su le contraindre à nous répondre. Ce que nous réclamons

(1) *Ibid.*, §§ 96-100, 139, 153. (*W.*, X, 150, 151, 152, 164, 174.)

du savant, ce sont des formules qui donnent ainsi une prise sur les forces matérielles. Ce seront là *les vérités*. Cette utilité pratique assurera aux procédés métonymiques de la logique et de la science une supériorité marquée sur les métaphores du rêve et de la conscience confuse. Dans la lutte des images, la logique et la science l'emporteront de toute nécessité. Il y aura des hommes socialement consacrés à la recherche de ces formes de langage capables de guider utilement la pratique. Ils seront *les héros de la vérité*. Ils n'auront pas toujours de cette dignité une récompense humaine; leur récompense vraie sera ce bonheur enivré qui éclate dans les premiers poèmes de Démocrite et dans l'orgueil de Socrate.

Parfois même ils croiront devoir proclamer leur « vérité », alors qu'elle ira contre la croyance et la pratique commune. Est-ce un mérite? C'est une grande force. Toute vérité s'établit par la lutte. Les héros de la vérité sont ceux en qui la prédominance d'une image ou d'une métonymie nouvelle est accompagnée d'un tel sentiment de supériorité joyeuse que, dans l'enivrement de cette joie et par besoin de domination, ils engagent la lutte même sans espoir de vaincre. Ils sentent que leur personnalité elle-même n'existerait pas sans cette lutte; et cette personnalité est si impérieuse qu'elle aspire à modeler les autres esprits à son image. Ce fanatisme est ce qu'on appelle la croyance au *devoir de véracité*, et peut donner une joie si forte que la mort au prix d'elle paraît douce [1]. Ainsi périssent les martyrs du vrai; et ils périssent tous pour un mensonge et pour une enivrante chimère. C'est en leur personnalité qu'ils croyaient, quand ils croyaient mourir pour la vérité.

---

[1] *Theoretische Studien*, 1872, §§ 71-73; *Entwürfe*, § 177. (W., X, 140, 210.)

II. — L'illusion de la morale.

Le besoin de la vérité est né, pour Nietzsche, d'un besoin social. A l'origine la collectivité a imposé comme un devoir aux individus le souci d'être véridiques. Elle leur impose aujourd'hui encore le devoir de l'aider à trouver des vérités, c'est-à-dire des possibilités de vie heureuse; et, par son estime de la trouvaille profitable, elle hâte la sélection de ceux qui se dévouent à la recherche et qui en tirent gloire, au point que parfois ils entrent en conflit avec la collectivité elle-même.

Mais il se produit des circonstances où la société, au contraire, demande à tous ses membres de l'aider à persister dans l'illusion ancienne et dans la pratique accoutumée. A propos d'un cas précis, *le devoir de dire vrai*, la question se pose du respect que mérite la coutume morale et de ce que vaut le devoir social en général. Ce que la connaissance a inventé de plus raisonnable pour nous aider à vivre, c'est une hypothèse qui rapproche de nous la réalité extérieure, au point que finalement nous la considérons comme spirituelle. Le monde, pour être intelligible, doit être conçu comme un agrégat de centres émotifs, c'est-à-dire ressembler en quelque manière à l'humanité. Mais peut-être la nécessité de régler notre conduite parmi les hommes nous oblige-t-elle à approfondir encore ce résultat, obtenu par la seule analyse des conditions du savoir.

I. *Origine du devoir.* — Il y a en présence, dans l'humanité, des vouloirs dont chacun cherche sa propre joie, autant dire des égoïsmes. Entre eux, c'est naturellement la guerre. Ils ne pactisent que par nécessité. Il se fonde alors au-dessus d'eux, par le sang, par la conquête et le dol, cette institution oppressive, mais tutélaire aussi, qui s'appelle l'*État*. Son origine est barbare sans nul

doute. Cependant la révolte constante des égoïsmes serait pire que l'installation au pouvoir des dynasties de bandits astucieux et forts qui se donnent aujourd'hui mission de nous pacifier ([1]).

Les actes conformes à la volonté de l'État, c'est-à-dire capables de faire durer la paix parmi les hommes, deviennent habitudes. Notre mémoire fixe les actes qui nous valent la sécurité, la considération d'autrui, les égards des forts. Ce que nous espérons, c'est vivre. La volonté de vivre est la base de toute morale ([2]). Puis, de cette pratique contrainte, mais devenue coutumière, il subsiste, même quand a disparu la coërcition, l'idée d'une nécessité interne qui nous commande; et c'est là le *devoir*. Il n'en faut pas être dupe. Dans tout ce que nous faisons ainsi, un égoïsme foncier subsiste. L'agitation de l'homme, ses guerres, ses délibérations, ses astuces, révèlent un carnassier raffiné ([3]). Ce carnassier se souvient et calcule. L'État est le patron d'un égoïsme intelligent contre l'égoïsme inintelligent du pur rapace ([4]). Notre *science* s'établissait par l'expérimentation de la résistance que nous offre le monde matériel. A cette science correspondent une morale et une politique qui calculent les résistances humaines.

Ce que prescrit cette morale, est-ce de la vertu vraie? Par métonymie, nous appelons *devoir* le pli que nous gardons de la contrainte primitive, et nous croyons ce devoir rationnel, parce que le souvenir du calcul qui le motive s'est effacé. Mais toute honnêteté, toute équité, sont nées d'abord de l'expérience des douleurs passées. Elles con-

---

([1]) *Der griechische Staat*, § 10 (*W.*, IX, 155, 156); — *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 9. (*W.*, I, 369.)

([2]) *Gedanken*, 1870, § 38. (*W.*, IX, 76.)

([3]) *Schopenhauer als Erzieher*, § 5. (*W.*, I, 436.)

([4]) *Vom Nutzen und Nachteil*, § 9. (*W.*, I, 369.)

sistent, au moment où on a l'idée de léser le prochain, à s'imaginer vivement ce qui arriverait si le prochain nous lésait, et à reculer devant cette image. Dans ce conflit des images émotives, la douleur personnelle, que nous prévoyons comme une conséquence lointaine, peut l'emporter sur la joie de faire souffrir. Il s'ensuit une sélection des mobiles d'abstention, et ces mobiles se fortifient par la coutume. Le souvenir abrégé de ces mobiles, quand se sont effacés le calcul et l'expérience qui les a consolidés, le *devoir*, se réduit à un simple concept, comme les concepts qui définissent les catégories d'objets où se heurte notre toucher. Nous incorporons à ce concept le souvenir atavique des émotions anciennes, et nous suivons ce concept parce qu'il s'accompagne d'une sentimentalité agissante [1]. Mais il va sans dire que les mobiles vrais de l'acte ne sont pas inscrits dans le concept, étant émotifs. Les mobiles vrais d'une action morale sont donc toujours masqués. Et déjà se dessinent ainsi chez Nietzsche, dès l'époque schopenhauérienne, les principes d'une casuistique morale, qui, sous le mensonge brillant, cherchera les motifs obscurs d'égoïsme. Il apparaît que la morale, comme la science, n'est qu'une possibilité de vivre. Il faut l'estimer à son prix dans la misère universelle, et il faut avoir un sourire même pour cette vanité de l'homme qui aime à travestir en désintéressement, c'est-à-dire en liberté, des vertus qui gardent encore le souvenir atténué d'un esclavage si ancien que nous n'en sentons plus la chaîne.

2. *La moralité supérieure.* — Mais de même qu'il y a un savoir au-dessus du savoir vulgaire, c'est-à-dire le savoir génial ou philosophie, ainsi il y a une moralité au-dessus de la moralité vulgaire, une vertu géniale qui est

---

[1] *Gedanken*, 1870, §§ 40, 61, 143. (*W.*, IX, 77, 104, 200.)

celle du juste et du saint. L'homme juste et le saint ne repoussent pas le procédé logique qui est dans la vertu commune. Ils le généralisent. Ils ne se soucient plus des suites qui résulteront pour eux des actes bienveillants ou hostiles par lesquels le prochain répondra à leurs actes propres. En imagination, ils se mettent à la place du prochain; c'est là la vraie logique, si la logique consiste à universaliser, et c'est pourquoi cette haute vertu qui identifie toutes les conditions humaines, est toujours aussi un acte de haute intelligence qui ouvre une vue nouvelle et plus profonde sur l'univers.

Il faudra toujours relire dans la IIe *Intempestive* la glorification de l'homme juste [1]. L'homme juste est vraiment celui qui a besoin de la vérité. Il y a beaucoup d'hommes qui se disent serviteurs du vrai, et qui se bornent à exploiter le champ des connaissances stériles, dénuées de moissons utilisables, par curiosité, par ennui et désir de briller. Les plus estimables sont ceux qui découvrent de quoi améliorer la condition matérielle de l'homme par une connaissance plus complète du monde physique. Mais l'homme voué à la découverte de la vérité morale est celui qui se juge comme il juge les autres, et qui juge autrui comme il se juge, sans souci des positions prises, des privilèges; qui conçoit la vérité comme pratique, comme devant transformer immédiatement la conduite des hommes; comme étant le « droit sacré de déplacer toutes les bornes des possessions égoïstes ».

Un tel homme n'est pas « un froid démon de la connaissance »; il n'est pas un esprit figé dans une science abstraite, qui ferait horreur. Le juste ne régente pas les hommes au nom d'une impassibilité affectée. Il vit de la vie des autres hommes. Il demeure, comme eux,

---

[1]) *Vom Nutzen und Nachteil*, § 6. (*W.*, I, 327 sq.)

souffrant et faible. Toutefois, de ce devoir d'être véridique imposé par les hommes, il s'est fait un sentiment assez vif pour y obéir même quand il s'agit de se juger lui-même et d'assumer immédiatement les conséquences de l'arrêt qu'il a rendu. Comment n'aurait-il pas le droit de prescrire à autrui les sentences auxquelles il se soumet d'avance ? Il mérite ainsi deux fois notre vénération, par sa faiblesse humaine et par son énergie à la vaincre. Car il souffrira, même dans son corps, de tout ce qu'il enseigne ; et c'est pourquoi il ne châtie point sans compatir.

Sa compassion clairvoyante à son tour lui évitera les erreurs du fanatisme. Plus exactement, c'est son intelligence désintéressée, incorruptible, qui le hisse à une hauteur solitaire qui lui vaut l'admiration. Car il n'a pas seulement ce besoin de la justice, cela ne suffirait pas ; et des maux terribles ont été déchaînés sur les hommes par un besoin de justice dénué de jugement. Il est l'intelligence éclairée sur son droit d'être juge, et se consumant tragiquement dans sa tâche inépuisable d'équité. Or, dans cet exemplaire « remarquable entre tous » de l'homme juste, dans cette vertu faite de probité intellectuelle rigide, comment ne pas reconnaître une première esquisse du Zarathoustra futur ?

Il entre beaucoup de bonté déjà dans cette justice ; et on vient de voir qu'elle se corrige par la pitié (1). La bonté, l'amour et la pitié, sont vertus d'intelligence. Être bon, c'est être bon logicien. C'est « identifier » rapidement et complètement (2). Entre notre condition et la condition d'autrui, c'est apercevoir plus de similitudes profondes que de différences ; et c'est bien en cette aptitude à iden-

---

(1) *Die Tragödie und die Freigeister*, § 61. (*W.*, IX, 104.) — *Wir Philologen*, § 289. (*W.*, X, 419.)
(2) *Theoret. Studien*, 1872, §§ 69, 134. (*W.*, 138, 163.)

tifier ce qui diffère pour la sensibilité, que consiste l'intelligence. Pourtant Nietzsche n'a-t-il pas dit que la logique est elle-même toute sophistique, toute métonymie? Oui, sans doute, mais ses sophismes se trouvent consacrés par la pratique. L'homme bon est l'homme assez intelligent pour utiliser dans la conduite envers les autres hommes des procédés qui ont convenu à nos relations avec l'univers. Peut-être la bonté, la pitié sont-elles des sophismes destinés à réussir.

Or ils réussissent, car par eux notre vue de l'univers se transforme et s'élargit. Elle était science ; elle devient philosophie. La morale vulgaire de l'équité considérait les hommes comme des vouloirs égaux et qui se respectent par prudence. La morale de la justice et de la pitié considère qu'il n'y a peut-être pas de différence entre les vouloirs. Se mettre à la place d'autrui par l'imagination et agir envers les autres hommes, coutumièrement et par sentiment, comme s'ils étaient nous, c'est leur dire qu'on ne croit pas qu'ils diffèrent de nous en leur fond. C'est leur dire que l'on tient la différence des personnes, ou leur antagonisme, pour des apparences dues à la forme de notre conscience individuelle. La perception et l'intelligence élémentaire seules nous diversifient. L'intelligence élargie et le sentiment profond feraient apparaître une même racine de volonté dans tous les vivants et peut-être dans tous les êtres.

3. *Morale et métaphysique.* — Pouvons-nous prouver que ce soit là la vérité? La pensée manifeste de Nietzsche est que nous ne pouvons pas encore le prouver du point de vue de la morale. L'art seul nous fera saisir, par intuition, la justesse de cet aperçu provisoire. Mais déjà nous avons une présomption qui nous autorise à penser que nous approchons du vrai. C'est que dans la pitié et dans la bonté nous éprouvons une joie grave et eni-

vrante. Cette joie est probablement l'avant-coureuse d'une grande vérité. Elle annonce que la pitié et la bonté sont des moyens de satisfaire profondément le vouloir en nous. Il y a en nous un instinct qui approuve notre conduite, quand elle réalise la justice et la pitié. Entre cette conduite, qui tend à effacer les différences des vouloirs, et le vouloir vrai, tel qu'il préexiste à toute conscience, il y a donc probablement conformité. Il n'y aurait alors dans la réalité qu'un vouloir. La philosophie appuyée sur la science faisait croire que tout dans l'univers était joie et douleur. La philosophie appuyée sur la morale nous fait penser qu'il n'y a dans le monde qu'un vouloir et une vie en qui se passe toute douleur et toute joie.

Comment, en effet, y aurait-il plusieurs consciences où se passent les émotions? La pluralité est liée à la notion du nombre, qui est liée elle-même à la notion d'espace et de temps [1]. Dans la conscience astreinte à voir les choses numériquement, toutes choses paraissent multiples. Avant elle, il n'y a donc pas de multiplicité. Le vouloir que n'atteint aucune conscience est unique nécessairement. Le problème demeure toutefois d'en savoir la destinée, et de déterminer si la somme de joies l'emporte dans le monde sur la somme des douleurs. Comment l'apprendre? Tout ici est conjecture. Mais il y a un indice qu'il faut interpréter : C'est qu'il naît des hommes justes et bons. Ne peut-on pas croire qu'ils soient les messagers de ce vouloir profond qui vit dans les choses, et qui seul souffre de toutes les douleurs, comme il rayonne seul de toutes les joies ?

Or, les hommes doués de la faculté de se transporter par la pensée au cœur des autres êtres, et de participer à leur vie, désespèrent de toute vie. Ils voient l'humanité

(1) *Fragmente*, 1870-71, §§ 138, 139. (*W.*, IX, 197, 198.)

tout entière gaspillée par la nature aussi négligemment que des pétales de fleurs au printemps. Combien de fois, depuis Gœthe, n'a-t-il pas été dit que toute naissance suppose la mort d'une infinité d'êtres ; que vivre, engendrer et tuer sont même chose ([1]) ? « *Wo wir hingreifen, greifen wir überall in das volle Verderben* ([2]). » La nature est cruelle et la civilisation est féroce. Toutes les choses humaines sont à ce point mêlées de rudesse, d'absurdité et de mensonge, il est si certain que nous sommes issus du crime, de la passion sauvage et de l'égarement, qu'il faut un grand courage pour oser vivre. Alors se développe cette forme de la moralité qui a pitié de toute existence. Mais à quoi sert cette pitié et cette joie de sacrifice ?

L'expérience individuelle enseigne qu'il y a un moyen de satisfaire le vouloir-vivre, de le tromper sur la douleur où il se consume éternellement, c'est de fixer son attention par l'hypnose des images. Ce que nous a appris l'analyse du rêve, de la perception, de la conscience et de la science, c'est que la joie ne vient que de la représentation. Celles-là parmi les images l'emportent dans la lutte pour la vie, qui nous procurent le plus de joie. Rêver, percevoir, connaître, ce sont des façons de plus en plus efficaces de nous procurer des joies sûres. L'homme de vertu supérieure procède par une nouvelle généralisation. Il tente sur le vouloir universel le sortilège imagé qui a tant de fois mis fin à la souffrance individuelle. Il cherche à créer le spectacle qui puisse consoler à tout jamais le vouloir-vivre de l'univers. Il observe que la conscience claire elle-même laisse subsister l'antagonisme féroce entre les vivants et par conséquent n'arrache pas la racine de la douleur. L'image que laisse dans le sou-

([1]) *Grausamkeit und Wesen der Individuation*, § 9. (*W.*, IX, 153.)
([2]) Lettre à Gersdorff, 28 septembre 1869 (*Corr.*, I, 87).

venir le spectacle de la nature et l'histoire des civilisations est celle d'une succession de cruautés sans nom. La moralité supérieure est destinée à remplacer cette image par une image d'harmonie.

L'homme bon et juste réalise d'abord, *en lui-même*, cette transformation totale. Il imagine unis tous les êtres conscients et conforme sa conduite visible à l'hypothèse de cette unité. Par une vie sublime il prétend charmer le vouloir qui vit dans les choses. Il se donne en spectacle. Il joue la tragédie du sacrifice, c'est-à-dire de l'unité rétablie des êtres. Voilà le sens de l'orgueilleuse et mélancolique joie dont il se sent récompensé. Le sens de la Passion du Christ est encore celui-là. Le Christ a si bien compris les hommes, il savait et avait éprouvé si bien le néant de la condition humaine que, par pitié d'eux, il les a aimés. Le spectacle le plus grand qu'il pût donner au Père, c'est-à-dire à l'éternel Vouloir, fut son sacrifice et c'est pourquoi il a, par son amour, réconcilié ce Père avec la race humaine méprisable [1]. Il a transformé en effet, jusqu'au fond, l'esprit de ceux qui croient. Ils ne font qu'un avec lui dans un même amour. Et cette unité fraternelle des consciences mettra fin à toute douleur.

Cette attitude de l'homme s'appelle la sainteté ou la piété. Il y a des âmes d'élite qui, spontanément, ont su la prendre : mais ces âmes-là sont des âmes d'artistes. Car affecter un *caractère*, c'est-à-dire modifier l'aspect extérieur de tous ses actes afin d'amener autrui à subir le charme de cette attitude belle, essayer d'amener tous les vouloirs à subir le sortilège de cette gesticulation sublime, c'est faire œuvre d'art [2].

---

(1) *Betrachtung über Dühring*. (*W*., X, 494.)

(2) *Fragmente*, 1870, § 156. (*W*., IX, 209.) — *Theoret. Studien*, 1872, § 69. (*W*., X, 138.)

D'autant que cette attitude n'est pas une croyance aveugle. Le saint n'ignore pas que l'univers est énigmatique et que peut-être il ne réserve aucune récompense à son sacrifice. C'est à une hypothèse qu'il fait ce sacrifice, avec joie. Il ressemble au tragédien qui tient à son rôle, bien qu'il le sache irréel. Il se jette dans la poussière avec ravissement, et dans la pire humiliation trouve une gloire dénuée d'espérance. Nietzsche peut dire avec raison que la vertu gagne en sublimité, si rien dans l'univers ne la justifie [1].

Les grands ascètes de tous les temps ont eu ce pressentiment; le saint d'aujourd'hui en a la conscience pleine et entière, et dès lors il a une tâche plus difficile. Car il lui faut l'accomplir avec une sagesse impitoyablement clairvoyante. La bonté est déjà de soi une vertu d'intelligence. Mais à l'intelligence pratique, l'homme moralement supérieur devrait joindre l'intelligence du philosophe. C'est avec un désespoir éclairé qu'il choisirait sa vie de sacrifice; et pour que le spectacle fût sans imperfections, il éviterait, autant qu'il se pourrait, la tristesse des ascètes. Il cacherait sa mélancolie sous un visage affable d'homme du monde. Très éloigné de la simplicité candide du fol ingénu, de ce « reiner Thor », dont Richard Wagner a fait son idéal aux jours de son christianisme décadent, il joindrait à sa pureté d'âme la réflexion la plus éclairée. Il serait *der Wissend-Heilige*; et il ressemblerait sans doute beaucoup à ce saint laïque, de qui la vertu avait toujours le sourire aux lèvres et qui était Nietzsche lui-même.

Toutefois, la vérité de l'éternelle souffrance et de sa rédemption possible ne se révèle pas avec une certitude entière, même à l'expérience héroïque des grands

---

(1) *Vom Nutzen und Nachteil*, § 9. (*W.*, I, 366.)

ascètes. Elle n'est qu'une vue provisoire que leur suggère la beauté de leur attitude. Il n'y a donc de chance de la remplacer par une révélation directe que par la beauté. C'est à l'illusionniste pur, à l'artiste seul, qu'il faut demander la *vérité* sur la constitution de l'univers.

III. — L'illusion de l'art.

Nietzsche nous a montré comment dans l'esprit conscient vivent et luttent deux tendances profondes : l'instinct imagé et métaphorique et l'instinct verbal et métonymique. Le premier est seul actif dans le rêve. A l'état de veille, il plie devant les nécessités de l'action. Mais si la force des images subit une incessante réduction ; si la vie imaginative est garrottée par l'entrave du langage, de la logique, de la science, il ne s'ensuit pas qu'elle meure, et qu'elle n'exige pas ses droits. On ne détruit pas un des instincts les plus vigoureux de la nature humaine ; et on n'a pas le droit, quand on en aurait la possibilité, de le mutiler. Il faut comprendre cette théorie du transformisme mental et ce conflit des instincts intérieurs dans Nietzsche. Il a pensé que toute la destinée de la civilisation en dépendait; et toute son évolution personnelle est déterminée par l'idée qu'il s'est faite de ce transformisme.

1. *L'état d'esprit mythologique.* — Il n'est pas indifférent, pensait Nietzsche, que la mentalité de l'homme soit l'effet d'une mutilation de l'esprit et consiste en une réduction oppressive d'un de nos instincts essentiels. La faculté qu'il a fallu réprimer, pour des raisons pratiques, est la faculté des images. Aucun peuple moderne ne peut revivre le rêve éveillé des Grecs. Mais il serait désastreux qu'un peuple vécût de la pure pensée abstraite. C'est là la grande décadence socratique, et dans la joie de Démocrite au sujet

du triomphe de la science, il entre bien de l'industrialisme et une véritable renonciation à la vie intégrale de l'esprit.

Depuis lors, à l'état d'esprit mythologique, a succédé et s'oppose l'état d'esprit de la pratique et de la science. Le plus souvent, les deux états ont leurs représentants simultanément, qui se battent et cherchent à se refouler [1]. Il naît côte à côte des esprits attachés à leur croyance imagée et de froids calculateurs. Les Grecs de la première époque ont su concilier l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction, mais de façon que l'imagination prévalût. De là ce qu'on appelle leur *sérénité* et leur civilisation toute dominée par des considérations d'art. Nul objet vulgaire, « ni la maison, ni le vêtement, ni l'amphore d'argile ne trahissait chez eux le besoin qui les avait inventés ». Les Grecs se jouent en quelque façon de la gravité, parce que de leur rêve coule pour eux une constante et radieuse joie.

Est-ce la vie heureuse ? C'est une vie que l'expérience n'assagit jamais. Elle fait des hommes passionnés qui souffrent souvent, n'ayant rien appris, et qui crient leur souffrance. L'homme qui s'est formé par l'expérience et qui se guide par la raison sera impassible dans le malheur; sous la grêle du destin, il s'enveloppera dans son manteau et s'en ira d'un pas grave, les traits immobiles [2] ; mais, faute de croire aux illusions de la vie, il oubliera souvent de vivre. Quelle comédie faut-il le plus admirer ? Celle du *bonheur* grec de la belle époque, ou celle du *stoïcisme* grec qui inventa l'attitude noble, le mensonge héroïque de l'homme dans le malheur ? Les circonstances en décideront.

Cependant on voit que ni l'état d'âme mythologique

---

[1] *Ueber Wahrheit und Lüge*, § 2. (*W.*, X, 206.)
[2] *Ibid.* (*W.*, X, 207.)

ou artiste, ni l'état d'esprit rationnel ne suffisent à tous les événements. Le conflit entre l'esprit imaginatif et l'esprit d'abstraction n'aura jamais de fin. Éternellement les philosophes attaqueront les mythes, et ils le doivent. Car les philosophes surgissent au moment où les illusions qui avaient suffi un temps se déchirent au contact des réalités. Mais éternellement aussi la vie reprend ses droits. Elle ne se contente pas des négations. Elle crée de son fonds des illusions nouvelles auxquelles elle attache son bonheur, jusqu'à ce qu'une nouvelle philosophie, fille de l'expérience, la détruise. La grande mission historique de Socrate est de l'avoir montré. Ainsi jamais la mythologie ne sera déracinée. Elle renaîtra tant que subsistera une énergie vitale dans les hommes. Et inversement, peut-il y avoir jamais un dernier philosophe ? Ce serait le philosophe qui, ayant désigné du doigt l'illusion nécessaire, céderait la place volontairement à l'artiste au moment où il sentirait s'ouvrir une ère nouvelle de civilisation dominée par l'art (¹).

En tout cas, cette éclipse de la philosophie ne serait que temporaire et toute relative. Elle se produirait le jour où la philosophie aurait reconnu la primauté de la poésie et de l'art ; et pour cela il faut qu'il y ait un art et une poésie. Ou alors la disparition de la philosophie signifierait seulement que la critique de la vie n'a plus d'objet, parce que la vie va disparaître, et le dernier philosophe assis dans la solitude d'une terre destinée à se dépeupler, serait en réalité le dernier homme. Le seul affranchissement qu'il pourrait annoncer, serait la fin de la race humaine sous les étoiles impassibles et dans le silence des ruines (²). Sommes-nous à la veille d'une

(¹) *Theoretische Studien*, 1872, § 38. (*W.*, X, 119.)
(²) Voir la lamentation d'*Œdipe, le dernier homme*. (*W.*, X, 147.)

civilisation nouvelle éclairée par la beauté ? Ou au contraire, devons-nous attendre déjà le dernier crépuscule ?

On voit combien, pour Nietzsche, s'élargit ce simple problème des facultés de connaître. Dès sa première philosophie, il est d'avis qu'une pensée confinée dans l'abstraction rationnelle serait frappée d'une irrémédiable déchéance. Et toutefois la pensée abstraite nous est nécessaire. Car il y a une décrépitude aussi de la faculté imaginative. Les mythes vieillissent. Les religions passent. Le réseau des illusions dont l'humanité s'enveloppe a besoin sans cesse d'être déchiré pour s'agrandir. Dira-t-on que la mythologie meurt ? Non ! elle s'approfondit de plus en plus, et un mysticisme se fonde qui tient compte du savoir acquis. Le point où nous sommes arrivés est celui où il apparaît que les religions positives, qui nous infligent des mythes indémontrables, sont impuissantes à diriger la civilisation. Elles étaient vivantes quand elles nourrissaient l'imagination humaine et lui permettaient à son gré d'inventer des images divines et consolatrices. Chez les Grecs, la mythologie de la cité était inventive. Aujourd'hui, les croyances sont figées et s'imposent comme des règles. Dès lors, la vie les a quittées et elles ont mérité la mort [1]. Il ne peut y avoir de fixe que les règles de la logique et de l'expérience. A rivaliser avec les concepts de la logique, éprouvés expérimentalement, les mythes de la religion sont destinés à succomber. Qu'ils périssent donc, puisqu'ils sont les plus faibles !

Le christianisme surtout a perdu de sa force. On a essayé toutes les formes de la vie chrétienne, les plus graves et les plus relâchées, les plus méditatives et les plus extérieures : aucune d'elles ne retient plus les fidèles. Le christianisme d'aujourd'hui se fissure et se liquéfie

---

[1] *Fragmente*, 1870-1871, § 159. (*W.*, IX, 211.)

comme « une glace par temps de dégel, déchirée, boueuse, sans éclat, pleine de flaques dangereuses » (1). Il n'est donc pas probable que la restauration de la vie mythologique ait lieu désormais par une religion nouvelle, encore moins par une renaissance des religions agonisantes. Que restera-t-il pour éviter la décrépitude rationaliste, après qu'on aura, par un dernier travail, balayé les résidus des religions ? L'art seul peut remplacer les mythologies anciennes.

Au temps où nous sommes, Nietzsche croit que l'art véritable, garant d'une civilisation rédemptrice, existe déjà : c'est l'art wagnérien. Aussi toute sa philosophie tend à justifier le wagnérisme. Mais comprend-on maintenant pourquoi l'attitude de Nietzsche a dû changer, quand dans le wagnérisme lui-même il a aperçu des symptômes de décrépitude et de religiosité morbide? Ce jour-là, il a dû se débarrasser du wagnérisme comme d'un « résidu » ; et il a dû reprendre le travail rationaliste et critique. Ce ne sera pas pour y persévérer. Nietzsche savait que la vie reprendrait ses droits et que, ne pouvant plus se satisfaire des illusions anciennes, dénuées de force, elle en enfanterait de nouvelles. Sa critique déblayait un terrain, qui serait ensuite prêt et fertile pour une floraison de poésie plus vivace. Elle rendait possible la germination d'un mythe nouveau : celui du *Surhumain*. Cette illusion nouvelle, l'image d'une nouvelle humanité, il l'a laissée se lever d'abord en lui-même. Mais les illusions nouvelles, c'est désormais l'art qui les créera, et non plus la croyance religieuse. L'art se substitue aux religions anciennes. Voilà pourquoi Nietzsche a combattu avec âpreté les religions positives dès le début. Ce combat était, à ses yeux, la lutte pour la vie d'une

(1) *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 38. (*W.*, X, 289.)

humanité en voie de naître contre l'humanité du passé.

Comment l'art peut-il remplir cette grande mission de créer l'humanité à venir? Pour le montrer, Nietzsche reprend par le menu l'analyse des procédés élémentaires qui rendent possible l'illusion de l'art.

2. *Psychologie de l'art.* — L'œuvre d'art, comme le rêve, est un groupe d'images reviviscentes et sélectionnées. Mais elle est un rêve qui dure. Nietzsche admet entièrement l'apologue de Pascal, renouvelé de Platon et de Descartes, sur l'impossibilité de distinguer de l'état de veille un rêve prolongé et cohérent. Or, pour l'artiste les images apparues en rêve sont plus réelles que les images perçues à l'état de veille. Le songe qu'il poursuit lui donne l'air d'un étranger dans le monde. Sa vision est une vision inexacte. Les sons qui chantent en lui ne sont pas ceux du réel. L'art ne s'intéresse pas comme la science à tout le réel pour en tirer une notion abrégée, mais pratique. Il abrège tout de suite. Non seulement l'art ne retient pas tout, mais il ne voit pas tout et n'écoute pas toujours (1). Il renforce de certains traits; il en déforme d'autres, il en omet. Il semble se jouer des images à sa guise. Rien pourtant dans ce *jeu* n'est fortuit. Les images flottantes et déformées surgissent aussi nécessairement que se dessinent, à la surface d'une membrane vibrante couverte de sable, les figures décrites par Chladni. Les vibrations les plus délicates de nos nerfs, les émotions les plus profondes de notre tempérament, voilà ce que décèlent les esquisses ondoyantes de l'œuvre d'art.

L'artiste n'est donc pas libre de son rêve, non plus que le dormeur ne crée librement le sien. C'est son vouloir le plus intime qui par ce rêve crie son besoin, sa faim, et se crée déjà sa consolation. Mais cette consolation

(1) *Theoret. Studien*, ‡ 54, 55. (W., X, 129, 130.)

est irréelle et tout intérieure, car le rêve de l'art ne songe point à la conquête du monde physique.

Entre les images une lutte nouvelle pour la vie s'engage ici, où l'on se demandera lesquelles seront les plus fortes, les images fortement enchaînées par des métonymies logiques, dont se compose notre connaissance du monde réel, ou les images sans lien du rêve. Ces dernières ont aussi leur nécessité. Elles nous obsèdent et nous charment. L'artiste a le besoin pressant de les extérioriser, et, s'il a su les incarner dans des formes perceptibles, le sortilège imagé qui l'hypnotisait gagne les autres esprits. Il évoque devant les hommes, en des formes simplifiées, des figures mensongères, mais dont leur sensibilité reste fascinée. Comment se fait-il que ces images illusoires aient une telle puissance de séduction? L'artiste ne sait-il donc pas qu'elles sont mensongères? Il le sait. Il diffère du dormeur en ce qu'il sait qu'il rêve, et toutefois il ne peut pas s'empêcher de rêver.

Le charme de l'irréel consiste dans sa nouveauté et dans sa rareté. La joie qui vient du mensonge de l'art, c'est d'abord qu'elle est miraculeusement neuve. Par là elle nous émancipe, tandis que la dure et quotidienne expérience du réel nous asservit, car elle nous oblige à chercher la *vérité* et à découvrir les moyens de nous abriter de son contact. Dans cette urgente besogne, notre intelligence est l'esclave de nos besoins. Dans la vie de l'imagination, au contraire, elle se sent dégagée et triomphante. Ne sait-on pas comment la moindre métaphore égaie une phrase? Oui, certes, l'intelligence est faite pour nous masquer. Mais le plus beau de ses masques est l'œuvre d'art; et son plus magnifique subterfuge consiste à se cacher derrière une attitude pathétique ou gracieuse (1).

(1) *Ueber Wahrheit und Lüge*, § 2. (*W.*, X, 205.)

Mensonge, dira-t-on? Mais mensonge qui nous rend heureux! La science nous apprend-elle donc la vérité? Elle nous apprend ce qui est nécessaire pour ne pas périr. La morale nous commande-t-elle le vrai? Elle nous commande ce qu'il faut pour ne pas nuire, afin que d'autres par représailles ne nous nuisent pas. La science et la morale s'attachent à des fantômes et ne le savent point. L'art se repaît de mensonges, mais il en avoue la chimère. A vrai dire, c'est l'art qui a le mérite de la sincérité. Il n'atteint pas plus que la science et la morale au réel. Mais, s'il se contente de l'apparence, il ne nous trompe pas, car il nous donne l'apparence pour telle. Par là il nous permet la contemplation pure qui ne veut pas s'assouvir de réalités. L'art nous habitue à « *jeter sur les choses un regard sans désir* ». Ainsi les regardait déjà le saint. C'est que le saint était un artiste. L'école la meilleure pour arriver à la sainteté et à la philosophie, c'est donc la vie artiste.

Le langage des apparences, qui est celui de l'art, ne diffère pas du langage que nous parle le monde réel. Mais les signes du langage artiste sont autrement assemblés. Ces signes traduisent un fait mental complexe où entrent des émotions joyeuses ou tristes et les images émanées d'elles. C'est cet agrégat d'images et d'émotions que nous appelons *sentiment*. De lui-même le sentiment trouve son symbole dans la gesticulation. Or, que veut-on que traduise du sentiment le geste, si ce ne sont les images qui l'accompagnent, et que la vision, l'innervation sympathique transmise par les yeux, fait passer aussitôt dans l'âme du spectateur (1). Les arts plastiques nous montrent des gestes. Ils reproduisent

---

(1) *Die dionysische Weltanschauung*, § 7 (*W.*, IX, 93); *Musik und Tragödie*, § 1. (*W.*, IX, 212.)

des attitudes; ils traduisent en symboles tout ce que le sentiment a de plus distinct dans la conscience et ils se satisfont de ce que ce symbole soit compris. L'art dramatique, au contraire, atteint déjà à plus de profondeur. L'acteur n'imite pas des gestes, comme le sculpteur ou le peintre ; il gesticule en personne. Il ne reproduit pas des symboles : il est symbole vivant lui-même. Nous demandons alors à pénétrer jusqu'à la réalité spirituelle qu'il symbolise.

Comment y parvenir, puisque nous ne nous connaissons pas ? Notre pensée claire ne projette pas sa clarté jusqu'à la plus intime profondeur de nous. Ce qui exprime le mieux notre existence intime, c'est le *cri*. Pourtant le rythme du cri répété décèle qu'il est gesticulation lui aussi à quelque degré. Et aussi bien, les expressions qui rendent les nuances de la douleur, sa force « poignante » et ses « tressaillements », ses « frémissements » comme aussi les « sursauts » de la joie, sont des images de gestes. Il suffit de le constater pour deviner que l'intimité la plus profonde de l'âme n'est pas encore révélée par le *cri*. Et surtout ces notations que nous avons faites de nos expériences, en désignant par des *mots* articulés le résumé des expériences, n'atteignent pas au tréfonds de nous. Les symboles dont use notre mémoire servent à classer les impressions confuses et trop multiples ; et un tel classement assure la *clarté* de la pensée. Mais, si cette clarté est une facilité donnée à la démarche intérieure de la réflexion, elle ne porte aucune lumière dans les profondeurs. En enchaînant des symboles, en formant des phrases, on ne pénètre pas au delà des impressions fugitives que ces symboles désignent. Dans l'émission de la voix, dans la cadence de la parole parlée, il peut y avoir plus ou moins de *force*. Le *rythme* et le *timbre* de

l'émotion peuvent s'y joindre. Mais le langage ne rend pas autre chose que la pensée claire, c'est-à-dire élaborée à l'aide de données elles-mêmes superficielles.

Si donc il y a des arts de la parole, comme la poésie, nous saurons qu'ils ne peuvent traduire du sentiment que la moindre part; car la parole est trop imprégnée de pensée claire. Il y a toujours un fonds de sentiment que les mots ne rendent pas. Déjà ils ne rendent pas toutes les images. Et l'image n'est pas encore le sentiment (1). Sera-ce donc que le sentiment ne s'exprimera jamais? Et ce qui est au fond de lui, ce *vouloir* que nous ne saisissons que par le jeu fugitif des émotions joyeuses et douloureuses, comment arrivera-t-il au plein jour ? Car s'il reste inexprimé, comment pourra-t-il se satisfaire ?

Songeons ici que déjà la parole a comme un accompagnement émotionnel, par la force, le rythme, le timbre. Et dans les émotions les plus fortes, quand notre vouloir se montre bondissant de joie ou convulsé de souffrance, n'était-ce pas par le *cri* que se traduisait le mieux le vouloir intérieur? Des cris de joie, des sanglots, mais prolongés, sériés, épurés et rythmés, voilà ce que spontanément trouvent les multitudes pour dire leur plus obscur instinct. On dit alors qu'elles *chantent*. La musique sera donc l'art qui atteint le mieux le fond interne de l'âme. Au début, sans doute, elle est chantée, c'est-à-dire qu'elle s'accompagne de paroles; et les paroles sont accompagnées d'images. Ces images, la musique elle-même les évoque et elles sont le rêve coloré que suggère l'émotion intérieure. Cela se conçoit, puisque le sentiment lui-même toujours se mêle de représentations conscientes et incon-

(1) *Vorarbeiten*, 1869, § 26; *Die dionys. Weltanschauung*, § 7; — *Musik und Tragödie*, § 1. (*W*., IX, 70, 94, 95, 97, 220.)

scientes [1]. La première musique est donc aussi évocatrice de métaphores ardentes ; elle s'accompagne toujours de poésie. Voilà le germe de tout lyrisme. Toutefois ces images, ces mots, sont la surface brillante d'une mer agitée en son fond et où aucun regard ne pénètre. Seules la tonalité, l'intensité joyeuse ou angoissée, caressante ou expirante des sons, le rythme robuste ou tendre, donnent à deviner cette agitation des profondeurs.

Gardons-nous pourtant d'affirmer que la musique traduit des émotions ou les rend. Ce serait inexact. Dans le sentiment, selon Nietzsche, surnagent toujours des paroles et des images. Il n'est que la surface, semée de lueurs, de cette mer profonde. Comment alors ne pas admettre qu'il y a une source de l'émotion plus profonde que la conscience individuelle elle-même, un vouloir impersonnel?

Arrêtons-nous un instant à cette hypothèse, et elle nous expliquera l'enivrement des premiers lyriques. Nous voici ramenés au dithyrambe dionysiaque, si nous admettons que l'individu sentait sa personnalité sombrer dans le flot du grand vouloir collectif dont il n'était qu'une partie, à son insu. Toute sa gesticulation signifiait qu'il s'abîmait avec extase dans ce grand vouloir commun [2]. Mais au moment de nous confondre ainsi avec joie dans l'existence commune, qu'est-ce que toute notre vie de labeur, de lutte, de douleurs individuelles, si ce n'est un jeu? La musique sait nous montrer que toutes choses sont joie, même les douleurs, et que tout est donc possibilité de joie, pourvu que nous consentions à perdre l'illusion de l'existence individuelle [3].

3. *Art et métaphysique.* — Si cette hypothèse se con-

---

(1) *Musik und Tragödie*, § 1. (*W.*, IX, 214, 216, 224.)
(2) *Gedanken*, 1870, § 26; *Musik und Wort.* (*W.*, IX, 70, 218, 219.)
(3) *Schopenhauer als Erzieher*, posth., § 87. (*W.*, X, 322.)

firmait, l'art aussi serait une expression plus vraie de la réalité des choses que la science. D'abord il nous maintient dans la région des images et du sentiment; et c'est assurément là une vie intérieure plus profonde que celle de l'abstraction. Mais au-dessous du flot mouvant des sentiments, d'où les images émergent comme « la buée lumineuse qui plane sur la mer à l'aurore », il y a le courant, le rythme même et le sourd mugissement du torrent intérieur; et c'est ce flux et ce reflux qui fait le bercement de la musique. Nous sommes ensorcelés alors au point d'aimer la vie dont il traduit le mouvement. Ce sortilège qui nous fait croire que la vie est bonne, est ce que nous appelons la *beauté* (1).

Comment pourtant peut surgir cette apparence belle, si dans le fond des choses vit une cruauté sans bornes, un appétit brut et un vouloir sauvage ? Comment cette sphynge griffue, la Nature, montre-t-elle parfois un visage de vierge, et d'où lui vient son sourire? Comment nous fait-elle croire que le vouloir éternel a enfin atteint son but qui est le bonheur? Est-ce réalité? Non. Nous savons à présent que c'est là un pur mirage; un rêve du vouloir. Le vouloir, pour que l'existence nous paraisse belle, recouvre d'un voile de rêve la laideur de l'existence. C'est pour les entrevoir à travers ce voile que Faust en toutes les femmes croit reconnaître Hélène. Mais en supposant qu'il y ait dans Faust ce don de transfigurer toute la réalité, croit-on qu'il n'y ait pas des femmes qui se rapprochent de l'idéal d'Hélène plus que d'autres? N'y a-t-il pas une beauté extérieure? C'est le problème même de la relativité de notre connaissance que Nietzsche retrouve ainsi à propos de l'art, et il faut se souvenir de

(1) *Dionys. Weltansch.* (W., IX, 94); *Tragöd. u. Freig.*, § 55; — *Fragmente* 1870-1871, § 143. (W., IX, 101, 201.)

la solution qu'il en a donnée pour comprendre sa théorie de la beauté formulée en brefs aphorismes.

Non, certes, il n'y a rien dans la nature qui ressemble à la vision intérieure de la beauté [1]. Mais de même qu'il y a dans la nature un réel inconnu qui correspond à notre idée de lui, ainsi doit-elle recéler quelque chose qui fasse jouer de notre faculté d'idéaliser. Il suffit que la nature, un jour et en un endroit unique, nous paraisse dégagée du besoin impérieux, pour que naisse, en cet instant et en ce lieu privilégié, le songe du beau. Nous vivons dans une détresse qui appelle à grands cris l'affranchissement. Qu'un îlot se trouve dans l'infini des mondes, où nous ne soyons pas témoins de l'éternelle souffrance, et notre vouloir invente la beauté. Il y a, semble-t-il, dans le réel, des « points d'indifférence », où s'apaise le conflit éternel des instincts. Aussitôt, nous croyons apercevoir une profusion de la vie et une joie débordante. Or, ce sentiment est celui de la beauté. La première statue grecque venue nous apprend que l'impression du beau nous est douce, dès que nous manque le spectacle des instincts brutaux, des douleurs ou des joies fortes, et c'est pourquoi la statuaire grecque nous paraît si sereine [2].

Mais dans toute conscience, outre le sentiment du beau, il y a aussi un besoin d'extérioriser l'image de la beauté, de traduire par gestes le sentiment intérieur. Il en est sans doute déjà ainsi dans les consciences les plus inférieures. Voilà le lieu d'utiliser l'hypothèse qu'on a faite et qui, dans le moindre atome de matière, découvre déjà une pensée. Il est probable que la plante déjà s'épanouit avec une obscure coquetterie, et qu'elle a des

---

(1) *Fragmente*, § 134. (W., IX, 190) « Ein Naturschönes gibt es nicht. »
(2) *Ibid.*, § 135, 143-145. (W., IX, 191, 192, 201, 202.)

gestes qui préméditent la beauté. L'animal va au delà : il a plaisir à cette beauté végétale et en sent la vie heureuse. L'univers, dont l'homme a tant à souffrir, témoigne cependant d'une telle profusion de vie qu'il nous faut admirer la gesticulation puissante avec laquelle son existence s'étale au soleil. Mais l'homme, à son tour, à qui paraîtra-t-il beau ? Avant tout il voudra plaire à une conscience placée au-dessus de lui. C'est pour un esprit par delà l'humanité qu'il construit instinctivement dans son for intérieur des images embellies de lui-même et qu'il les réalise ensuite au dehors. Cette profusion de vie créatrice éclate dans les corolles imagées de l'art ; et la fleur de la beauté humaine éclòt sur une tige qui s'appelle le *génie*.

Nietzsche déduit de là que l'enfantement du génie est la fin unique de l'espèce humaine. Une humanité plus haute est déjà présente en nous ; et nous la couvons de notre tendresse, quand nous réalisons l'œuvre d'art. Être artiste, c'est aimer par delà l'humanité (1). Mais cette élite surhumaine, Nietzsche, dans sa période schopenhauérienne, ne lui connaît qu'un nom : ce sont les hommes de *génie*. La *sainteté* est une forme du génie déjà, puisqu'elle consiste à apercevoir l'humanité tout entière sous un aspect qui l'unifie, et qui est la pitié pour l'universelle souffrance humaine. Cette découverte permettra de justifier ce qui, dans l'analyse de la connaissance et de la morale, était resté aperçu provisoire.

Il n'était pas certain qu'il y eût de l'esprit et du vouloir en toutes choses, et jusque dans le moindre atome ; et il n'était pas sûr que ce vouloir fût unique. On pouvai

(1) *Wir Philologen*, § 284. (*W.*, X, 418) : « Religion ist *Liebe über uns hinaus*. Das Kunstwerk ist Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus, und ein vollkommenes. »

seulement souhaiter que cette hypothèse fût vraie. Maintenant Nietzsche atteint un résultat si décisif qu'il transforme en certitude les suppositions anciennes. Toute la philosophie, laborieusement échafaudée sur des hypothèses, aboutit à ce terme inespéré : nous discernons grâce à elle les fins assignées à la civilisation qu'il nous faut préparer, et les moyens qui la rendent possible.

4. *La naissance d'une humanité de génie.* — Si, en effet, cette philosophie se trouve vraie, l'espèce humaine actuelle, débile et lâche, est faite en vue d'une existence de génie. Pour ce type nouveau d'hommes supérieurs, Nietzsche n'imagine pas encore le nom de « surhumains ». Mais s'il ne les dénomme pas encore, il les pressent. Il faut à l'humanité, comme condition d'espérance, cette espèce supérieure d'hommes qui sortira d'elle, qu'elle invoque dès aujourd'hui comme son juge, et au regard de qui elle voudrait être belle.

La nostalgie intellectuelle de tous les hommes, nous en apercevons alors le fond. Elle tend à produire l'*homme de génie*, comme le sentiment profond de notre infériorité morale nous donne la nostalgie de la *sainteté*. Voilà la destination qu'il nous est donné d'entrevoir pour la race humaine. L'État lui-même, tout barbare qu'il est, n'a pas d'autre mission que de faciliter l'éclosion de l'homme supérieur (1). Mais cet effort nostalgique de tous les individus et de toutes les collectivités, Nietzsche conçoit qu'il aboutisse, si sa philosophie est vraie. Or la possibilité de travailler à la sélection du génie est d'une importance sociale telle, qu'il vaut la peine de risquer comme vrais, pour une espérance si grande, les postulats que cette espérance réclame.

---

(1) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, Vorwort. (*W.*, IX, 141.) — *Schopenh. als Erz.*, § 3. (I, 411.)

Il faut alors les compléter par une dernière hypothèse. Nietzsche admettra que ce n'est pas seulement la volonté qui est unique en tous les êtres, c'est encore l'imagination. Nous avons peine à le concevoir. L'imagination ne consiste-t-elle pas à faire revivre et à trier des images sensibles ? Et où surgissent les images sensibles, si ce n'est dans la conscience individuelle ? Mais justement l'effort imaginatif qui déforme les images, et l'effort aussi qui en fait revivre de certaines, tandis qu'il en condamne d'autres à l'éternel oubli, est un besoin qui préexiste aux images. Toutes les consciences humaines se soudent donc par un songe unique ; et rêver, c'est descendre pour un temps dans cette région de la conscience impersonnelle où coulent les sources même de notre vie. Le génie plonge dans cette nappe souterraine perpétuellement.

Seulement, il y a dans cette vie impersonnelle deux régions principales d'inégale profondeur : la région du *rêve imagé* et la région de l'*obscur vouloir*. On peut classer les esprits supérieurs selon la région qu'ils habitent dans cette vie impersonnelle de l'esprit. De certains hommes restent toujours étrangers à la vision de la vie individuelle. Leur conscience baigne tout entière dans le rêve lumineux et dans l'extase par laquelle l'universel vouloir cherche à charmer sa souffrance. Ce sont les artistes purs, les poètes et les grands plastiques. Et à vrai dire, le génie artiste consiste dans « la faculté de rêver toujours sans s'éveiller jamais ». En regard, il y a ceux qui plongent dans l'universelle souffrance elle-même, qui vivent cette souffrance, qui tendent avec ardeur à lui donner une expression pathétique et à la faire saisir aux autres hommes. Ces hommes sont les *saints* et les *musiciens*. Mais de tous ces génies de l'imagination et du vouloir, on peut dire qu'ils se meuvent dans l'âme

collective, par delà la région consciente qui aperçoit la lumière intérieure comme réfractée dans les formes multiples de l'espace et du temps ([1]).

Pour les génies, le monde des sens n'existe pas. Il n'existe pour eux que les images qui émergent de la souffrance humaine et universelle ([2]). Cette réalité est, à leurs yeux, plus vraie que la réalité des sens, et c'est à cette réalité immatérielle et profonde qu'ils dédient leur vie. C'est elle qu'ils traduisent en un langage émouvant et consolateur, s'ils sont des *artistes*, et pour elle qu'ils meurent, s'ils ont le don de *sainteté*. Ainsi l'on peut dire que le génie ne vit pas d'une vie personnelle. En son privé il peut avoir une destinée étroite ; mais sa pensée n'habite pas les cloisons étroites de sa vie vulgaire. Il vit dans un rêve éveillé et dans un vouloir pur ; et il participe ainsi des destinées mêmes de la race. C'est tout son peuple qui pense par lui, et peut-être toute l'humanité.

En s'exprimant ainsi, Nietzsche ne croit pas s'exprimer de façon métaphorique. Les différences qui tiennent à l'espèce, au temps, au nombre, sont factices. Le génie est donc le peuple même fait homme. Il prouve qu'il y a, au-dessous la conscience individuelle et du vouloir égoïste, un rêve continu et un effort solidaire en qui seul se réalise l'humanité intégrale. Cette démonstration et cet épanouissement de soi, l'humanité y travaille sans relâche. Peu importe qu'elle n'y parvienne qu'en un petit nombre d'hommes et en de rares moments, puisque le nombre est apparence pure. Par delà des siècles, les génies se parlent dans une conversation que rien n'a jamais interrompue. La continuité de leur pensée est assurée par le travail obscur qui s'est perpétué dans les foules. Les mul-

---

([1]) *Der griechische Sklave und die Arbeit*, § 8. (*W.*, IX, 145.)
([2]) *Fragmente*, §§ 141, 142. (*W.*, IX, 200.)

titudes sont comme la matrice où dort et couve continuellement le génie à naître (1). Il s'en dégage à ses moments de maturité comme par une naturelle parturition. Des souffrances infinies, des dangers graves annoncent cette apparition du génie, mais aussi la rendent nécessaire (2).

Une dernière précaution est ici de mise. Car dans cette incubation du génie, il peut y avoir des avortements et des grossesses imaginaires. Nietzsche a cru jusqu'en 1874 qu'il faut garder intact le songe ingénu des foules et ce sommeil obscur qui fait leur santé. Il ne faut au peuple ni trop de culture, ni une fausse culture ; l'une et l'autre éveillent de son rêve et de sa souffrance le peuple qui dort. Mais par le rêve seul et par l'obscure souffrance, le peuple est fécond. Il enfante ainsi les génies. Il ne les enfantera plus, il n'y aura plus d'humanité grande ni de naturelle hiérarchie entre les hommes, si le peuple se prend à réfléchir et à se rendre compte qu'il souffre. Ce sera alors le règne de la médiocrité et de la révolte, et les consolations vraies, les exemples qui viennent de la sainteté, les divers sortilèges de l'art, ne se produiront plus. C'est au nom de ces espérances surhumaines que nous devons protéger la croissance du peuple.

L'homme qui y veillera c'est, pour Nietzsche, le philosophe. Et l'on voit combien il élargit l'idée de la maïeutique socratique. Socrate essayait de faire éclore dans la conscience individuelle la notion claire enfermée, à l'état confus, dans la pratique vulgaire. Nietzsche essaie de faire éclore de l'effort obscur des masses l'idée de génie et l'acte surhumain. Cette maïeutique sociale, c'est la critique de la civilisation et de l'éducation présente.

(1) *Der griech. Sklave*, § 8. (*W.*, IX, 145.) — *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, III. (*W.*, X, 358.)
(2) *Theoret. Studien.*, § 24. (*W.*, X, 112.)

IV. — Glissement du système.

La philosophie aboutit ainsi pour Nietzsche à une théorie de la civilisation. Cette théorie consiste, dans ses principes, à définir par quelle sélection il peut sortir du fond impersonnel et collectif, dont est faite toute vie de l'esprit et du vouloir, une élite humaine. Dans ses visées pratiques, elle tend à hâter cette sélection. Sur ces deux points, Nietzsche ne variera jamais. Mais il a varié sur la définition de l'humanité supérieure; et il a conçu d'une façon différente cette maturation précieuse du génie, de la sainteté et de l'héroïsme. Il paraît difficile d'admettre que « le héros de la vérité », glorifié dans *Schopenhauer éducateur*, soit l'artiste pur qui, dans *la Naissance de la Tragédie,* était le législateur de la civilisation. La rigueur de critique et de justice, qui sont les vertus de ce héros du vrai, ouvrent l'accès d'un autre monde que celui de l'art. On sent que, dans la IIIe *Intempestive*, Nietzsche est arrivé à une autre idée de l'éducation. Il ne croit plus à l'éducation par les illusions salutaires dont s'enveloppe une croyance populaire guidée par les génies. Il croit à la nécessité d'envisager le réel sans le masquer, et à l'efficacité unique de l'*éducation par la vérité.* Un deuxième moment de la pensée de Nietzsche, le pessimisme intellectualiste, s'annonce ainsi dès 1874. Ou plutôt, ce système est comme un noyau rationaliste qui, préexistant dans le schopenhauérisme, s'est solidifié sous l'influence soit des moralistes français, soit de Darwin et des néo-lamarckiens.

Un temps viendra où cet intellectualisme, débarrassé de son enveloppe de croyances sentimentales, subsistera seul. Mais, dès 1874, Nietzsche en revient à admettre des procédés de recherche impersonnelle, qui permettent d'atteindre une vérité approchée; et ce qu'il appellera alors vérité, c'est, comme les néo-lamarckiens le lui

avaient enseigné, une adaptation plus parfaite de l'esprit humain à la réalité naturelle.

Cette réalité toutefois, il va en avoir un autre sentiment ; et on ne voit à ce changement d'autre explication que la joie de se sentir déjà vainqueur dans la joute entreprise contre Schopenhauer et Wagner pour les dépasser. Visiblement Nietzsche est sûr à présent de son originalité. Il en est sûr parce que sa pensée prolonge dans des régions nouvelles non seulement le système de Schopenhauer, mais la pensée des philosophes grecs, la pensée d'Emerson et celle de Lamarck.

Des raisons d'opportunité ont motivé la IV[e] *Intempestive* sur l'œuvre de Richard Wagner. Pourtant, elle se justifiait aussi par des raisons internes. Elle reprend toute la marche du livre sur la *Naissance de la Tragédie*. Mais elle fonde autrement la légitimité de l'art. Nous n'avons pas, dans les notes qui ont préparé l'*Unzeitgemaesse* sur Bayreuth, d'indications sur la nouvelle théorie de la connaissance et sur une nouvelle morale que nécessitait ce glissement du système. Mais les notes d'esthétique abondent (1) ; et n'est-ce pas par l'analyse du génie dans l'art que se confirmaient toutes les hypothèses provisoires de la connaissance et de la morale ? Ainsi ces notes brèves d'une esthétique, où Bayreuth apparaît éclairé d'une lumière toute moderne, nous aideront à reconstituer les idées centrales du système modifié.

Entre 1870 et 1874, Nietzsche concevait l'étoffe du monde comme faite d'une impersonnelle mémoire, d'une imagination collective où plongent les esprits à leur insu et d'un vouloir collectif où les êtres puisent leur énergie. Il n'abandonne pas encore avant 1876 ces grandes métonymies. Mais ce vouloir, cette imagination et cette

(1) Elles occupent au t. X des Œuvres posthumes les pages 427-469.

mémoire impersonnelles étaient autrefois des régions transcendantes à la réalité du monde des sens. Le platonisme schopenhauérien de ce système juvénile en fait une contrée lumineuse où ne pénètrent nos âmes que par une révélation privilégiée. La vision sensible n'a plus de part à cette intuition immédiate ; et les objets qu'elle perçoit ne sont que les ombres que projette dans la caverne cette clarté venue de plus haut. Aux approches de 1876, la réalité ondoyante des forces naturelles s'écoule sans doute sous l'aperception des sens qui n'en saisissent qu'une partie. Mais il suffit de cette vision sensible intensifiée, intériorisée, élargie par l'extase, pour pénétrer jusqu'à la vie profonde des choses.

Ayez, nous dit alors la philosophie de Nietzsche, ayez cette audace pour votre salut : laissez le fragment de nature et de vie, éclairé d'une lumière si triste, que vous semblez connaître seul. Je vous mènerai dans un domaine qui est aussi le réel. Vous me direz vous-même, quand vous retournerez de ma caverne à votre clarté, quelle est la vie la plus réelle ; vous me direz où est vraiment la clarté, et où est la caverne. La nature au-dedans est plus riche, plus formidable, plus bienheureuse, plus terrible. Vous ne la connaissez pas, la vivant comme vous faites d'habitude. Apprenez à redevenir nature vous-mêmes, et à vous transformer avec elle et en elle par la magie de mon amour et de ma flamme (1).

Cette vue de la nature est, pour Nietzsche, libératrice. Il sentait en lui une vocation d'éducateur que sa philosophie schopenhauérienne anéantissait. Comment agir sur les hommes, si leur « caractère intelligible » est préformé de toute éternité ? Dans la mémoire impersonnelle et dans l'impersonnel vouloir sont dessinés d'avance les schèmes

---

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 6. (*W.*, I 536.) Cela est dit de la musique. Mais l'extase musicale est une révélation philosophique véritable.

de toutes leurs actions. Le caractère des hommes peut émerger, plus ou moins pur, au-dessus de la surface des phénomènes sensibles. En lui-même il ne se transforme jamais; et Nietzsche sent avec désespoir la vanité de son ambition intérieure. Lamarck et Emerson viennent à la rencontre de sa puissante émotion. La vie naturelle est un flux, qui charrie des formes figées par de longs siècles, mais dont chacune peut subir d'insensibles variations. Dès lors l'éducateur peut agir. Une sélection est possible. La question centrale de toute philosophie en est modifiée. Cette question consiste à définir ce qui dans les choses est immuable ou sujet à métamorphose. Cette part faite à l'immutabilité relative des formes, *il faut travailler avec la dernière énergie à améliorer les formes modifiables* (1).

Tout vivant est une telle forme, irrémédiablement figée pour une part, mais fluide aussi en partie, et capable d'attirer à elle, par cristallisation, des particules du grand courant vital où elle plonge. Elle est en mesure ainsi de modifier la structure même par laquelle elle a prise sur les choses. A vrai dire l'instinct brut qui déchaîne les égoïsmes en a déjà le sentiment. C'est pourquoi l'évolution des êtres vivants accuse nécessairement un progrès.

Mais ce progrès s'achète par des violences sans nombre. Des espèces, des races, des individus s'accroissent au détriment de tous ou des meilleurs. La masse compacte des vivants avance, comme un troupeau qui massacre impatiemment son avant-garde ou qui, dans sa marche en avant, passe sur le corps de ceux qui s'attardent. Ainsi tout vivant est seul dans la mêlée, où dominent quelques fauves redoutables. Chacun de nous est faiblesse et imperfection ; et les institutions mêmes qui font durer la collec-

---

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 3. (*W.*, I, 514.)

tivité oppriment les individus. C'est la lutte pascalienne de l'individu contre toutes les puissances du réel, contre l'univers et contre les hommes, contre la force et la loi, contre la tradition et le contrat social. Combat, où ce qu'il faut redouter le plus, ce n'est pas le péril, mais le découragement qui vient de la solitude. De ce tourment comment espérer nous délivrer ? Notre savoir ne nous est pas commun. Nos hypothèses sur l'essence dernière des choses sont incertaines, alors que ces hypothèses seules permettaient de croire à une solidarité foncière de toutes les consciences. Surtout notre pouvoir d'action est inégal (1). Voilà ce qui rend l'art nécessaire. Le bonheur de chacun n'est possible que par l'abolition de la souffrance de tous. La moralité de chacun ne se conçoit que par l'abolition de toute violence et de toute fraude. La sagesse des individus n'est possible que par la rivalité de tous dans une sagesse mise à la disposition commune. Comment est-ce possible, puisque ce n'est pas le réel ? Ce peut être vrai dans de belles images, faites d'éléments réels, compréhensibles à tous, et qui pour un moment nous donnent l'illusion de la certitude. Ce que nous ne savons pas, l'art nous le persuade, par le plus séduisant sortilège. Les lois du monde et du vouloir humain, si difficiles à discerner, il les anticipe. Il nous pose cette question : « Supposez que l'univers et les hommes soient tels. Comment agiriez-vous ? » L'art ouvre ainsi une possibilité de vie nouvelle ; et il est un éducateur d'action. Il ne désigne que par hypothèse des fins valables dans la vie pratique. Mais il crée entre les hommes une solidarité d'émotion, qui leur est un réconfort dans la lutte contre le réel (2). Il ne se propose pas de masquer ce que le réel a d'effroyable.

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 4. (*W.*, I, 521.)
(2) *Ibid.* (*W.*, I, 523.)

Au contraire, il ne met sous nos yeux que des conflits mortels. Il a souci de maintenir vivante en nous l'émotion qui vient de ce que toute existence est menacée et éphémère. Mais il sait nous faire perdre l'angoisse qui nous vient de la certitude de mourir sans laisser aucune trace dans la durée. Il nous donne le sentiment qu'il y a des moments qui valent une éternité, et qui compensent toutes les détresses. L'enthousiasme de se préparer à une lutte pour la justice et pour la solidarité humaine procure des instants d'ivresse, qui à eux seuls justifient la vie ; et l'art suscite cet enthousiasme. Il n'est pas sûr que tous les vivants aient leur racine dans un grand et universel vouloir. Mais l'art leur en donne l'illusion. Cela suffit pour détendre l'effroyable tension que nous impose le sentiment clairvoyant des tâches qui nous sont assignées (1).

Aucun art ne procède mieux à cette lustration calmante que la musique. Les arts plastiques y sont plus impropres. La gesticulation et l'attitude de l'homme dépendent de son état d'âme. Comment dans notre présent état de souffrance, de mutilation, d'ennui, de misère et d'improbité, aurions-nous des attitudes de noblesse ou de joie ? Alors vient la musique libératrice. Elle seule est détachée de la laideur du monde visible. Elle dirige notre regard au-dedans de nous. Comme Franz Liszt l'avait enseigné, elle recrée toute notre vie intérieure, sans le secours des mots et des conventions glacées que les mots enferment. Elle nous embrase d'émotion pure. Cela suffit pour que toutes les âmes sentent leur lien fraternel (2). La musique nous ramène à la nature, mais elle nous donne de cette nature une image empédocléenne, transfigurée, qui en fait une

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 7. (*W.*, I, 542.)
(2) *Ibid.*, § 8. (*W.*, I, 550.)

vivante et mystique fraternité (¹). Elle nous apprendra, même dans la douleur, à aimer.

Il se trouve que pour nous justement, « enfants d'un siècle de misère », cette musique consolatrice est venue. Elle paraît toujours à l'instant providentiel. Le lamarckisme de Nietzsche se joint à sa conviction schopenhauérienne pour lui faire comprendre ce qu'il y a de prédestination dans ce hasard. *Wahre Musik ist ein Stück Fatum und Urgesetz* (²). La musique naît d'une nécessité vitale. Elle vient pour ceux qui l'ont méritée le moins et qui ont besoin d'elle le plus. Elle est la nature même qui use en nous d'une force médicinale spontanée. Elle est la plus forte réaction de la vie contre les poisons dont le milieu est saturé.

Mais les âmes nourries de musique se meuvent selon un rythme nouveau, plus grand et plus libre. Une force les anime qui essaie de se former un corps. Lamarck se demandait quelle était l'énergie intérieure qui soutient les vivants. Il la supposait existante en des fluides invisibles qui traversent les tissus des organismes. Nietzsche ne trouve pas utile de donner un nom matériel à un principe qui doit expliquer toute vie, même morale. Il suffit de l'appeler *la vie*. La science biologique devra décrire comment la vie organise des formes organiques diverses. En son fond pourtant la vie est distincte de toutes ses formes, qu'elle résorbe après les avoir engendrées ; et l'on peut avoir le *sentiment* de la vie, avant de savoir ce qu'elle crée.

Ce sentiment de la vie, qui diffère de la science sans la contredire, nous est donné par l'art ; mais aucun art ne le donne plus profondément que la musique. C'est pour-

---

(¹) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 5. (*W.*, I, 527.)
(²) *Ibid.*, § 6. (*W.*, I, 536.)

quoi dans l'émotion musicale se lèvent pour nous des formes plastiques et des formes de style. Nous assistons, quand nous baignons dans cette émotion, comme à la naissance des structures vivantes, et en nous-mêmes une force se fait jour, qui nous pétrit dans des attitudes nouvelles. La grande imperfection de notre éducation est que nous ne sentons pas encore en nous cette âme formative de la musique, d'où les formes plastiques surgissent. La « vie véritable et féconde » ainsi nous fait défaut. Nous en sommes réduits à copier des attitudes étrangères, des styles, des costumes, qui ne sont pas issus de notre création propre [1]. Nous sommes esclaves de faux sentiments. Une convention, que n'inspirent pas nos besoins, dicte nos paroles, nos pensées et nos actes. Nous n'arrivons plus à écouter nos voix intérieures. Nous ne nous avouons même plus notre misère, la pauvre solitude de notre cœur, et notre impuissance à faire besogne viable : Alors c'est la décomposition intérieure. La personnalité désagrégée laisse sans frein ses appétits bas, ses velléités disparates. L'art lui-même devient le piment qui fouette ces instincts pervers, ou le narcotique chargé de les assoupir. Toutes les sciences, la science naturelle, la science historique, la science économique présentent comme une loi naturelle ce qui n'est que retour à la brutalité astucieuse des premiers âges. Les rapports entre les hommes, entre les classes sociales, entre les États reviennent à l'immoralité animale.

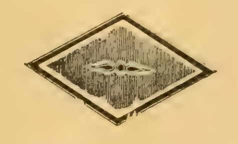
Voilà le mal qui se découvre au regard des « héros de la vérité », et que l'artiste vrai doit guérir. « Cette pensée artiste nouvelle est une voyante, qui ne voit pas pour les arts seulement s'approcher la catastrophe [2]. »

---

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 5. (*W.*, I, 529, 530.)
(2) *Ibid*, § 1. (*W.*, I, 500.)

Elle voit le crépuscule descendre sur notre civilisation entière. Comment la sauver, si ce n'est par une pitié sans mesure, par un immense élan de l'âme qui libérerait à nouveau, en nous et dans l'art, la vie régénérée ? Une infinie pureté peut seule accomplir cette œuvre d'affranchissement. Mais il la faut éclairée de tout le savoir présent. Que son action soit utile, n'en doutons pas. Il faut qu'elle agisse, puisque notre salut est à ce prix; et la première condition de régénération est de croire le salut possible. Nous devons modifier notre conception de la vie, jusqu'à ce que nous puissions approuver la vie. Nous devons sacrifier *notre vie* à la possibilité de cette vie supérieure que nous préparons pour ceux qui viendront après nous ; et il n'est pas de destinée plus belle que de mûrir pour la mort en luttant pour cette justice et pour cette amitié future entre les vivants. L'art est une courte halte avant la bataille. Ses images flottent comme des rêves de victoire sur les bataillons endormis, le soir, avant l'attaque (1). Mais les étapes de cette marche en avant de la vie, la préparation armée qu'elle exige, ce n'est plus à la métaphysique pure à nous les enseigner. Il y faut une métaphysique pratique, qui est théorie de la civilisation.

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 4. (*W.*, I, 521.) « Die Kunst ist nicht für den Kampf selber da, sondern für die Ruhepausen vorher und inmitten desselben, für jene Minuten, da man zurückblickend und vorahnend das Symbolische versteht. Der Tag und der Kampf bricht gleich an, die heiligen Schatten verschweben... »



LIVRE TROISIÈME

Les Origines et la Renaissance de la Civilisation.

La grande découverte que Nietzsche croyait avoir faite en voyant de près Richard Wagner, s'était traduite dans ce cri de joie :

Croyez-moi : Eschyle est encore vivant ; Empédocle est encore des nôtres !

Et, dans l'ivresse de cette découverte, il se demandait s'il n'était pas lui-même Héraclite. Le chœur éblouissant des génies grecs lui paraît s'être reformé. Il renaît dans l'Allemagne régénérée. Nietzsche ne se doute pas combien il est atteint, à ce moment, du monstrueux orgueil teutonique. S'il trouve trop grossière la philosophie qui interprète, comme le triomphe d'une culture intellectuelle supérieure, le succès si longuement préparé des armes allemandes, il n'a pas échappé au pharisaïsme de toute cette nation conquérante, qui ne pouvait se réjouir d'aucune gloire, sans y découvrir pour le moins l'indice d'une particulière grâce descendue sur le peuple allemand.

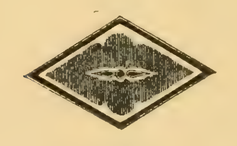
Mais aussitôt sa pensée généralise le fait observé. Cette grâce, il peut y en avoir des effusions nouvelles. Ce fait général, il est tenté alors de le dénommer d'un nom emprunté à la Gnose, la « restauration de toutes choses », *die Wiederbringung aller Dinge*, ἀποκατάστασις πάντων (1). Le commerce de Franz Overbeck le familiarisait avec cette

---

(1) *Geburt der Tragödie*, § 19 (*W.*, I, 136); posth., § 162. (*W.*, IX, 232.)

terminologie religieuse. David Strauss, dans un chapitre de sa *Dogmatique chrétienne,* avait décrit aussi comment, selon diverses sectes du christianisme primitif, la chute, la corruption et le châtiment des hommes ne sont pas éternels. Une fois que nous avons reconnu la perfection perdue, notre liberté nous permet d'y retourner. S'il n'y a pas une immobilité du bien, si des âmes se perdent toujours par un défectueux usage de leur libre arbitre, il n'y a pas non plus en elles une pétrification du mal. Une énergie foncière peut leur rendre leur intégrité ; elle guérit leurs infirmités par une alimentation de lumière. Une alternance sans fin ramène les générations à la splendeur du bien après les avoir fait repasser dans les ténèbres.

Nietzsche s'empare de ce symbole. Sa pensée en sera obsédée désormais. Il pensera qu'il y a pour les civilisations, comme pour les âmes, des ères millénaires d'obscurité, suivies par des éons de lumière.



CHAPITRE PREMIER

LA LEÇON DE LA CIVILISATION GRECQUE

A ce premier moment de sa philosophie, où Nietzsche cherche sa méthode, il n'étudie pas encore l'évolution générale de l'humanité, mais l'évolution courte de quelques peuples, comme il ferait de la carrière biologique de quelques espèces rares. Il prépare l'évolutionnisme intellectualiste, qui sera sa seconde philosophie et qui se préoccupera des faits généraux de l'histoire humaine, simplement pour les comprendre et parce qu'il n'y a pas de meilleur outil au service de l'action qu'une intelligence informée.

Le plein profit de l'enseignement que Nietzsche a reçu de Burckhardt ne se découvre qu'à mesure. Burckhardt a poussé Nietzsche plus profondément dans le rationalisme. L'une des raisons qui ont retardé le *Livre des Grecs* où Nietzsche songeait à déposer sa première profession de foi, c'est qu'il sentait l'antagonisme s'accuser entre sa croyance wagnérienne et sa notion plus exacte de l'hellénisme. Les Hellènes lui fournissaient une application sociale de la philosophie de la vie affirmée par Schopenhauer, mais aussi des lois biologiques découvertes par Darwin et par les néo-lamarckiens. L'histoire des Grecs paraît à Nietzsche prouver la vérité psychologique du schopenhauérisme ; mais elle en contredit le système des valeurs. Elle montre comment l'intelligence sort par

degrés du vouloir-vivre. Ce vouloir-vivre mérite des noms nouveaux que Nietzsche ne sait pas encore. Les faits qu'il décrit les lui révéleront.

La civilisation hellénique utilise des appétits monstrueux pour en dégager une moralité supérieure. Cette époque de sombre férocité, qui est l'époque préhomérique, reproduit en tout la lutte sauvage pour la vie décrite par Darwin. Mais elle est déjà aussi l'adaptation meilleure à la vie que décrivaient les lamarckiens. L'organisme social se crée des fonctions différenciées, qu'il impose tyranniquement, comme il se crée d'abord un *synœcisme* fortement charpenté, une cité. Dans cette cité, la lutte continue, mais disciplinée. Ainsi les néo-lamarckiens avaient bien vu qu'il y a, entre les tissus d'un même organisme et entre les cellules d'un même tissu, un antagonisme qui pourrait se terminer par la mort du vivant, mais qui, enfermé en de certaines limites, assure une vigueur plus grande de l'ensemble. Le caractère « agonistique » de la civilisation grecque, cette rivalité qui tend tous les ressorts de la valeur individuelle et mesure l'estime sociale à la capacité de triompher, fournit une parfaite illustration sociale du *struggle for life* darwinien. La terrible haine des cités entre elles, le déchirement des classes et des factions dans la cité, l'antagonisme idéalisé de tous dans les joutes de l'athlétisme et dans la poésie, créent la culture la plus forte à la fois et la plus subtile. La nécessité d'être prêts constamment à la lutte définitive et vitale trempe une humanité d'une rare intégrité physique, sobre, bien entraînée, nerveuse et musclée, toute faite pour l'action.

Ses instincts moraux restent intacts. Aucune race ne mentit avec plus d'ingénuité, parce qu'il est d'une bonne prudence animale de dissimuler. Darwin n'a pas décrit d'espèce vivante plus habile à toutes sortes de mimétisme.

Dans l'universelle cruauté, et quand la mort les environne, les Grecs se font un charme de la mort même, par l'art. Ils sont les grands affirmateurs de la vie. Ils savent à la fois l'apercevoir telle qu'elle est, et l'embellir quand ils l'ont acceptée. Ils excellent également dans la science et dans l'art, parce qu'ils s'en font un double outillage pour transformer les conditions de la vie. Ils ne s'alourdissent pas l'esprit de notions mortes. Ils ne sont pas des historiens. Ils ont la mémoire sainement oublieuse des bêtes. Ils ne s'instruisent que pour vivre, et leur façon d'apprendre ressemble à celle de la vie. Jacob Burckhardt a décrit leurs emprunts innombrables aux peuples voisins. L'érudition moderne en découvre de nouveaux tous les jours. La Babylonie, la Phénicie, la Lydie, l'Égypte fournissent aux Grecs la forme de leurs cités et de leurs dieux, leurs formes d'art. Ils mettent les nations au pillage. Ils se nourrissent, comme une espèce vivante et rapace, de la dépouille d'autrui. Ils assimilent cette matière, et l'ordonnent sans amour-propre d'inventeurs : ils comptent sur une force créatrice, spontanée, dont ils sentent en eux la présence. Ainsi la cité grecque devint un centre fourmillant d'individus puissants ; et toute la civilisation grecque fut une floraison démesurée d'hommes et d'œuvres. Elle dut périr suivant la loi d'extinction brusque des espèces géantes : Leur taille et leur spécialisation avancée leur créent un désastreux désavantage. La haute et subtile raison des Grecs, comme leur fougueuse et imaginative passion, furent deux outils trop développés pour les adapter à la vie. Ils moururent dans une catastrophe foudroyante quand le monde appartint à la discipline prosaïque et aux solides vertus, comme périt une espèce par la submersion d'un continent.

Parmi les efforts, qui ont abondé dans le demi-siècle passé, pour réintégrer dans la biologie les faits de la vie

sociale, aucun n'offre plus d'intérêt que celui de Nietzsche, parce qu'aucun ne fut secondé par une connaissance historique plus approfondie d'une civilisation, ni par un contact plus intime avec la science naturelle nouvelle.

Ses études grecques et l'initiation aux travaux de Rütimeyer le remplissaient d'un réalisme puissant. Il croit observer une identité entre les énergies qui alimentent la civilisation supérieure et les forces par lesquelles s'édifie la plus brutale vie élémentaire. Une civilisation forme donc pour lui « une unité vivante » (*etwas lebendig Eines*). Mais, pour un temps, Nietzsche essaie de traduire en langage d'art la réalité, qui déjà se traduirait mieux pour lui en langage transformiste (1). Il sait que « la culture est une *nature* (φύσις) améliorée et nouvelle » (2). Il entend par là un accord profond de la vie de la pensée, de l'apparence et du vouloir. Cet art d' « organiser le chaos », où excellèrent les Grecs, de disposer lumineusement tous les matériaux dont se fait l'édifice de leur mentalité, qu'est-ce autre chose qu'une adaptation meilleure à la vie, une réflexion destinée à orienter l'énergie tâtonnante, afin « de découvrir en soi les besoins vrais et de laisser dépérir les besoins factices » (3)? Ainsi se trouvaient conciliés Schopenhauer et Lamarck.

L'illusionnisme schopenhauérien ne doit pas nous induire en erreur. Les illusions de l'art, les idées philosophiques tracent, comme dans une cabine intérieure, les graphiques de notre navigation sous-marine. Mais elles éclairent d'une lumière qui ne vient que de nous les profondeurs que nous sillonnons. Il faut que cette image intérieure se superpose au tracé de notre cheminement véri-

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 4. (*W.*, I, 314.)
(2) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 10. (*W.*, I, 384.)
(3) *Ibid.*, § 10. (*W.*, I, 383.)

table et le prolonge. Tout le reste nous égare. De là, chez Nietzsche, des aphorismes réversibles :

La civilisation c'est l'unité du style artiste dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple (¹).

et d'autre part :

L'aboutissement de tout monde d'art est une civilisation intellectuelle (²).

Créer une civilisation, c'est, en effet, la manière humaine de travailler à une sélection meilleure et à une meilleure adaptation. C'est se rendre compte lucidement des limites de la vie, et de sa présente débilité ; c'est sentir en soi un besoin de la parachever, de préparer la naissance d'une espèce supérieure. Voilà des qualités que possèdent, à un degré moindre, tous les vivants. Mais la tragédie grecque n'en glorifiait pas d'autres. Elle propageait une vivante contagion *d'amour*. Elle nous baignait du profond remous de cette vie, dont tout le désir est de se dépasser. Mais elle enseignait la *clarté du regard*, l'analyse de soi, la réflexion qui fixe en desseins précis nos velléités impétueuses et vagues. Fougue dionysiaque et sagesse apollinienne, ce sont les noms psychologiques et divins de puissances présentes dans les plus humbles vivants et qui subsistent dans le plus haut épanouissement de l'homme, parce qu'elles sont créatrices. Ainsi pouvons-nous deviner quelle est la direction où elles nous entraînent.

Toute espèce animale a pour raison d'être l'exemplaire d'élite, plus fécond, plus puissant, plus compliqué et plus rare qui sortira d'elle et fixera les caractères de cette espèce dans une forme nouvelle et supérieure. La

(¹) *Ibid.*, § 4. (*W.*, I, 314.)
(²) *Der letzte Philosoph.*, posth., § 33. (*W.*, X, 117.)

fin et la justification de son effort est de toucher un jour cette limite où, par une dernière et décisive transformation, elle passe à une structure plus parfaite. L'évolution de l'espèce n'a égard ni au nombre des exemplaires, ni à leur bien-être. Elle n'est pas faite pour les derniers survivants où peut-être elle aboutit et dans lesquels elle se survit ; mais en vue des rares échantillons par qui a commencé déjà un autre rameau de l'arbre généalogique des faunes. Une maxime de conduite humaine peut se tirer de cet exemple animal. Il y a un moyen d'assurer à l'individu sa valeur la plus haute : c'est de le décider à vivre pour les exemplaires les plus précieux, qui peu à peu transformeront la race entière. Les recherches de Nietzsche aboutissent à observer une concordance entre les résultats de la science historique et du transformisme, et il en tire l'espérance d'une humanité supérieure [1].

Il croit avoir découvert une grande loi de l'évolution humaine : C'est qu'il y a en nous une concurrence de deux instincts profonds : L'extrême dionysisme se confond avec *l'instinct de vivre;* l'extrême apollinisme avec *l'instinct de connaître*. Ils sont en lutte, et les destinées de la civilisation dépendent de cet antagonisme peut-être mortel. La foule des hommes, qui laisse jouter en elle ces deux appétits, ignore à quel désastre cette joute peut mener la race. Faut-il se fier à la poussée de la vie, toujours ingénieuse, et compter qu'elle saura trouver son chemin? Mais rien de plus fragile que la vie, et à plus forte raison la vie civilisée. Rien d'extraordinaire comme la rencontre de faits fortuits qui l'ont préservée. Comment être sûr que de telles rencontres de circonstances heureuses se retrouveront toujours? L'instinct est une force en marche; mais, aveugle sur ses fins, il peut être abusivement détourné de

---

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 6. (*W.*, I, 442.)

sa route. L'histoire de toutes les aristocraties et de toutes les démocraties en Grèce fournit la preuve de cette exploitation qui peut être faite des instincts les plus vigoureux et les plus heureux. La vie se prolonge peut-être, et la civilisation peut, un temps, se sauver; mais par une voie de sang, de gaspillage et de martyre, au bout de laquelle est la mort de tous. Voilà les raisons qui doivent décider les hommes à prendre en mains la direction consciente de leur destinée collective.

En cela ils imiteront la vie. Car la vie a besoin de la conscience, qu'elle a elle-même enfantée. Nietzsche n'a pas en vain essayé de définir comment par évolution lente l'inconscient effort, qui est au fond de nous, s'élève à la clarté consciente. Tout vivant a en lui comme une ligne d'horizon qui sépare en lui ce qui est clair de ce qui est obscur, et démarque le ciel des images, où il élève sa tête, du fond instinctif et sensible où il s'appuie, se meut et se nourrit. Le sens et la hauteur de cette ligne déterminent toute direction, tout mouvement, tout jugement. Sans cette orientation, le vivant périt. Mais il appartient à l'homme de tracer lui-même cet horizon, d'élargir ou de rétrécir le champ de sa vision. Sa *mémoire*, en outre, déplace son horizon intérieur dans le sens de la durée. Il passe en revue, à l'état d'images reviviscentes, les faits révolus. En prolongeant mentalement la courbe du passé, il peut se rapprocher de ses fins ou éviter un mouvement fatal, après qu'il en a vu le danger dans le miroir du souvenir. Il peut utiliser le passé pour de la vie nouvelle, et avec de l'histoire refaire de l'avenir. Ce n'est pas sans inconvénient. Il y a des hommes, des peuples, des civilisations, qu'une mémoire trop surchargée, une insomnie trop prolongée, une dose trop forte de *sens historique*, paralyse à jamais. De certains souvenirs peuvent les obséder jusqu'à leur fausser le sens. Inversement, une ligne

d'horizon intérieure trop souvent déplacée, un renouvellement trop fréquent des faits dont on se souvient et qui seront le point de repère, peut affaiblir le jugement. Une immobilité obstinée, qui refuse de s'élever à des cimes d'où se découvre le passé, empêche enfin tout discernement de l'avenir [1]. Comment décider? Il faut se dire la vie de l'âme aussi obéit à une loi lamarckienne d'adaptation. La mémoire fournit comme le milieu où se déroule la vie consciente. Elle exige ensuite une force plastique intérieure, « une vigueur de croissance propre, une énergie qui transforme et assimile les choses passées et étrangères, qui cicatrise les blessures, remplace les organes mutilés, et reforme les structures brisées ». Plus sera grande chez un homme ou chez un peuple cette vigueur plastique, mieux il pourra s'assimiler le passé et, en refaisant imaginativement la route qui est derrière lui, renforcer l'élan qui le lance sur la voie de l'avenir.

Il y a donc une hiérarchie des deux instincts. La primauté appartient à l'instinct de vie. « *Das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt.* » Un savoir qui, à force de réflexion, compromettrait la vie, se détruirait lui-même puisque le savoir est créé par la vie et pour le profit de la vie. Mais nous avons prise sur le réel par deux facultés : par la *mémoire* et par l'*imagination*. Elles ont édifié deux grandes œuvres, la *science* et l'*art*. La science doit se remémorer l'aspect exact du réel et le faire tenir en formules abrégées et portatives. L'art doit nous faire accepter ce réel, même désespérant, en fixant nos regards sur l'attitude héroïque de l'homme aux prises avec les forces sauvages d'un univers embelli de son seul courage et de sa seule intelligence.

Ni la science ne peut donc retenir tout le réel, qu'elle

---

(1) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 1. (*W.*, I, 286, 287.)

veut formuler; ni l'art ne doit intégralement le reproduire. Ils ne fournissent que des moyens de s'en défendre. Mais la science et l'art peuvent manquer de l'instinct de vie et du sens mystérieux de l'orientation. La philosophie est ce sens et cet instinct même. Placée entre la science et l'art, elle sera donc écoutée de tous deux, quand l'art et la science sentiront en eux l'inspiration vitale faiblir. La philosophie se compare à cet instinct qui avertit les vivants de ne pas toucher aux aliments nuisibles et de fuir les climats dangereux ; ou encore elle est comme une thérapeutique dont la vie a besoin. La philosophie ne crée rien, mais elle protège et prévoit. Son empire est provisoire; mais, quand elle abdique, c'est entre les mains de l'art, parce que l'art a sur elle la supériorité de créer. Voilà le sens de la formule de Nietzsche :

La civilisation intellectuelle est une vie de la nation soumise à la souveraineté de l'art. (*Kultur ist Beherrschung des Lebens durch die Kunst.)*

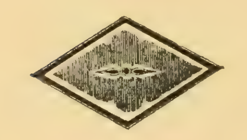
En termes idéologiques, c'est la loi même de toute croissance humaine. Les Grecs avaient su la découvrir : Ils ont su concilier une saine énergie avec l'effort de l'esprit le plus élevé.

Mais nous, n'est-il plus possible de nous helléniser? Des symptômes précurseurs autorisent l'espérance : 1° *Le christianisme s'affaiblit*. Il n'était qu'un hellénisme souillé, débilité, entaché de mysticité orientale. Il fait place aux sciences positives. Un nouvel *alexandrinisme*, de grécité authentique, s'annonce par là. 2° *L'éclosion des génies a recommencé*. Il en est dont les traits reproduisent de si près les physionomies des génies grecs, que « les siècles semblent s'évanouir pour laisser reparaître les contours reconnaissables de l'Hellade ». Si la grande lumière hellénique ne s'est pas encore levée, cependant un hellénisme

dispersé flotte sur le temps présent [1]. Ces lueurs diffuses ne demandent qu'à fusionner dans une nappe continue et ruisselante. Une grande unification se prépare. Alexandre a disséminé un jour l'unité de la civilisation hellénique. De ce jour, elle s'est répandue à travers le monde par flammèches errantes, privées de leur pure clarté. L'Europe appelle des conquérants qui restaurent le grand foyer. Richard Wagner a été un de ces conquérants à rebours, un contre-Alexandre. Réussira-t-il? Son œuvre ferait du peuple qui saurait l'accueillir, non le peuple dominateur, ce qui serait peu, mais le peuple-génie.

---

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 4. (*W.*, I, 515.)



CHAPITRE II

L'INCULTURE MODERNE

La déduction de Nietzsche souffre de ce paradoxe : Il revendique et prédit pour l'Allemagne un rôle messianique. Il la croit messagère du nouvel hellénisme. Et pourtant la civilisation allemande est, plus qu'une autre, dénuée de cette unité de style qui fait les civilisations supérieures. Cette contradiction, imputable à une persistante croyance wagnérienne, disjoindra le système. Mais le souci de l'éliminer conduira au nouvel « européanisme ». Si les causes, qui empêchent en Allemagne la floraison d'une civilisation intégrale et neuve, sont des causes observables chez tous les modernes, il est à croire aussi que la « modernité » une fois guérie, c'est la rédemption de tous les peuples qui sera conquise. Les diatribes de Nietzsche contre l'inculture allemande masquent sous des sarcasmes un orgueil national. Il faudra plusieurs siècles, disait Gœthe à Eckermann, avant qu'on ne puisse dire des Allemands : « Ils *furent* des barbares. » Cette barbarie actuelle, que Nietzsche a l'air de dénoncer, est aussi pour lui le présage d'un grand avenir. Le peuple allemand n'a donné sa mesure que dans quelques grandes œuvres, sa réforme religieuse, sa musique et l'héroïque véracité de sa philosophie. En quelques hommes, à travers trois siècles, a jailli l'inspiration d'une nation qui a ses vues

propres sur les choses du monde et de l'âme [1]. Jamais mentalité de peuple, Nietzsche le croit fermement, ne se montra liée à l'esprit grec par une plus pure nostalgie et par une affinité plus réelle [2]. Ces qualités, jointes à la tenace bravoure que le soldat allemand a montrée dans la guerre de 1870, sont aussi le gage de la grande espérance que Nietzsche a partagée avec Richard Wagner, celle d'une civilisation humaine [3]. Aujourd'hui cette bravoure et cette ténacité semblent comme reprises d'hésitation. C'est qu'on ne leur a pas désigné l'ennemi. L'âme de l'Allemagne se recueille ou est dévoyée par des dirigeants corrompus. Le dévouement allemand, trop capable de discipline, s'égare. Parmi les vertus nécessaires à fonder la civilisation nouvelle, il prise surtout l'obéissance volontaire, et cette admirable abnégation qui suit les chefs dans la mort. Mais ses chefs furent coupables. L'actualité, la mode, l'opinion mènent en laisse le peuple héroïque [4]. Ainsi il emprunte de toutes mains, non pas avec cet esprit de lucide plasticité qui permet aux Grecs de marquer d'une empreinte originale tous leurs emprunts. Des oripeaux mal cousus font le manteau de la culture prétendue allemande. Une promenade à travers les rues d'une ville allemande, un regard jeté dans un intérieur, dans un magasin allemand, une visite aux théâtres, aux concerts, aux Académies, aux Universités même, révèlent une variété foraine d'objets que l'on s'approprie sans talent. Cet amoncellement bariolé de couleurs, de formes, de denrées, de produits, recueillis dans tous les temps et dans toutes les zones, satisfait mal une curiosité prétentieuse et blasée.

---

(1) *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten.* (*W.*, IX, 350.)
(2) *Ibid.* (*W.*, IX, 374.)
(3) *Ibid.* (*W.*, IX, 143, 350, 374.)
(4) *David Strauss, der Bekenner*, posth., § 24. (*W.*, X, 277.) — *Schopenhauer als Erzieher*, § 6. (*W.*, I, 449, 450.)

Après cette guerre de 1870 qui fut pour beaucoup « un voyage dans l'hémisphère le plus élégant du globe », c'est une recherche universelle de la même élégance, un effort des industries d'art pour copier les industries françaises, pour embellir la maison allemande d'un décor parisien. Une importation continue de pièces de théâtre et de romans corrompt et abâtardit la littérature allemande, sans lui donner la grâce, l'attrait « intéressant », les qualités de forme et de brillante surface que gardent les Français, même dans leur décadence. Héritiers d'une culture latine qui, même dans sa force, aimait le décor, le pathétique, les gestes nobles, la forme cérémonieuse, comment les Français n'auraient-ils pas gardé ce sens de la forme, encore que le contenu y fasse aujourd'hui défaut [1] ? Mais si les Latins procèdent par une imitation de formes étrangères qui à chaque instant les métamorphose, à moins qu'elle ne les vide ; s'ils sont le peuple réceptif, habile, en qui toute suggestion produit un résultat hâtif et trompeur ; si ce don de la suggestibilité artiste les sert dans la simulation des aimables apparences, le peuple allemand doit à son génie de créer du dedans, plus lentement, des formes d'art et de civilisation capables de traduire sa forte vitalité.

Pour saisir bien les tares de l'inculture présente, disons-nous qu'elle est à la culture véritable ce qu'est l'intelligence élémentaire à l'activité morale et à la création d'art. La psychologie darwinienne a permis d'en dévoiler les origines. L'inculture présente vient d'une sorte de débilité pareille à celle qui, dans le monde tragique des premiers âges, a obligé les vivants à se créer une intelligence. En ces temps féroces, l'intelligence servait à nous cacher, pour n'être pas la proie de l'ennemi embusqué ; à dire le faux pour échapper aux despotes ; à prendre, par *mimé-*

---

(1) *Einzelne Gedanken*, posth. (*W.*, X, 484-486.)

tisme moral, la couleur de notre milieu pour nous masquer au regard des appétits fauves qui rôdent autour de nous. L'inculture actuelle vient de ce que nous nous attardons, en pleine aisance, en pleine exubérance de production tranquille, dans cette prudence des âges dangereux. Il est resté, de cette époque, à tous les hommes un fond de couardise morale et de paresse, dans la douceur généralisée des mœurs. Protégés par un droit coërcitif, il y a un dernier monstre dont ils s'effraient et se cachent, un grand inconnu intérieur autour duquel ils élargissent un cercle d'épouvante : c'est ce je ne sais quoi qui monte dans leur conscience, et qui est leur propre génie.

Il faut fixer notamment ce point de doctrine, comme le centre immobile de tout le système changeant des idées de Nietzsche. Schopenhauer avait eu la même croyance, mais il avait désespéré de la fonder en droit. Emerson l'avait constamment prêchée, mais sa prédication s'enveloppait d'une flottante buée de mélodieuse rhétorique. L'individualité en nous est irréductible, unique et toujours neuve. Cette nouveauté, qui se recrée sans cesse, l'entoure d'un charme aussi redoutable que mystérieux. Nietzsche s'émeut d'admiration et de mélancolie devant cette grande énigme. Il est le penseur immensément attendri de la virginité éternelle des êtres.

Une grande idée, celle de *valeur*, s'introduit par cette émotion, dont il est envahi quand il se représente toutes choses comme uniques, éphémères et impossibles à reconstituer une fois détruites. Tout de suite, il trouve à cette idée une pesanteur émotionnelle pareille à celle qui nous effraie dans l'idée d'éternité. Voilà pourquoi il songe, dès 1874, à unir les deux idées d'*individualité* passagère et d'*éternité*, dans cette hypothèse des Pythagoriciens, pour qui, « dans un retour éternel, et quand la constellation des corps célestes s'est reproduite pareille à elle-même,

sur la terre aussi les mêmes faits, jusque dans le détail le plus menu, sont tenus de recommencer » [1]. Des lectures bouddhiques lui rendent l'hypothèse plausible. Mais, bien qu'il écrive : « Il nous faut imiter Bouddha », il écarte provisoirement l'idée qui fut une des doctrines cardinales du bouddhisme. Le temps devait venir, huit années à peine après que cette idée eut traversé son esprit, où il allait reprendre du système de Bouddha tout ce qui suffisait à détruire pour jamais son pessimisme [2].

Pour le présent, il se persuade que l'individualité la plus haute a ses racines dans l'éternel *vouloir*, dans une *imagination* unique et commune à tous les êtres émanés de lui, dans une *mémoire* éternelle et commune à toutes les pensées. Mais, au fond de toutes les formes que revêtira ce sentiment de l'éternel, on retrouvera ce respect apitoyé de l'individualité précieuse, destinée à s'anéantir, et qu'il nous faut d'autant mieux aimer et mettre en pleine lumière en nous, qu'elle ne doit vivre qu'une seconde dans cette clarté d'un jour.

Cette pensée emplit Nietzsche de la colère prophétique qui prétend chasser du temple intérieur les marchands qui l'obstruent de basses installations de commerce. Il s'emporte à des invectives sans nouveauté contre les hommes grégaires. Il les montre penchés sur le sillon et sur le métier, anxieux de leur vie matérielle, inquiets des dires du voisin, attachés fanatiquement à des opinions qui, à quelques lieues de l'endroit où elles passent pour sacrées, sont remplacées par des opinions contraires. Il les plaint « d'éluder ainsi leur génie » et de refuser leur attention à la voix qui leur crie : « Soyez vous-mêmes ; car vous n'êtes pas ce que vous faites et dites et désirez

---

(1) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 1. (*W.*, I, 298.)
(2) Nous y reviendrons dans *La Maturité de Nietzsche.*

l'heure présente. » Ces hommes bardés de préjugés redoutables, et si prompts, quand on les exaspère, à exprimer leur foi par des actes de violence, Nietzsche les estime tout à fait infirmes. Des fantoches déguisés d'oripeaux ne sont pas plus débiles et gonflés [1]. Le temps présent tout entier est peuplé de ces figures falotes, dissimulées dans ces opinions d'emprunt, que leur dicte la terreur ou la paresse.

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que les hommes du temps présent se conduisent et prolifèrent comme une espèce résolue à durer, sans l'intention de s'élever dans l'échelle de la vie? Pas de flétrissure alors assez sévère pour souhaiter leur extinction. Sous les anathèmes du moraliste, il faut deviner les inquiétudes du biologiste moral. La vie ne vaut d'être vécue, que si elle produit sa fleur, l'humanité supérieure. Mais, à vrai dire, il ne faudra pas un effort médiocre pour rendre compatibles avec son nouveau réalisme lamarckien les affirmations où Schopenhauer et Emerson le retiennent encore si fortement.

Selon Nietzsche, toutes les idées qui ont réussi à soulever la multitude l'ont entraînée par un flot lourd de passion, d'erreurs et d'appétits de proie. Le christianisme lui-même n'aurait pas triomphé, s'il n'avait eu la complicité des instincts populaires. Il paraît naturel que Nietzsche méprise, comme pure morale du succès, la morale qui doit se dégager de ce triomphe constant des croyances de la multitude [2]. Prudent ou aveugle, c'est l'égoïsme des individus et des foules qui meut l'histoire. Il s'établit une sorte de suffrage universel des préjugés et du besoin, une poussée, lente ou tourbillonnante, « de la sottise, de l'imitation simiesque, de l'amour et de la faim ».

---

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 1. (*W.*, I, 388.)
(2) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 9. (*W.*, I, 367, 368.)

Il n'est que de fuir ou de se courber. Mais de quel droit Nietzsche dira-t-il que ces hommes massifs, menés par des appétits brutaux, sont des « fantômes » sans consistance? Et quoi de plus réel que la vie impétueuse qui les lance en avant?

On concevait l'appréciation de Nietzsche au temps de son schopenhauérisme pur. Dans cette philosophie, il allait de soi que les satisfactions informes ou les espoirs bas de la foule restent en deçà de la pensée peut-être irréalisable qui s'allume dans une âme d'artiste, d'ascète ou de héros. Mais, s'il s'agit de l'adaptation à la vie, quoi de condamnable dans le genre de vie grossier du peuple, puisqu'il réussit? On touche certes ici à l'une des obscurités du système en voie de transformation, à l'une de ces impossibilités où se heurte tout biologisme moral et qui obligeront Nietzsche à l'approfondir jusqu'à en faire une métaphysique de la vie, une *métabiologie*.

Dans sa forme embryonnaire, on reconnaît pourtant certains caractères qui dessinent déjà la doctrine future. Un saint, un philosophe, un héros, un artiste, approchent plus près du foyer de l'universel vouloir. L'œuvre de ces hommes, pour être immatérielle, n'en a pas moins des fondements dans ce qui ne périt point. C'est là une vérité que le réalisme lamarckien de Nietzsche ne répudiera pas. Elle signifie que les grands hommes, ascètes ou héros, penseurs ou artistes, disposent d'une réserve immense d'énergie. Voilà par où ils importent à la sélection. La robustesse durable est une des qualités qu'il faut emmagasiner dans la race; et peut-être l'activité grossière des troupeaux humains suffit-elle à fixer dans leurs organismes cette qualité. Mais la variation ascendante de l'espèce est assurée par une élite, que son énergie intensifiée désigne pour une vie plus forte et plus dangereuse. L'arbre des espèces dure par ses racines, mais il

ne grandit que par sa cime ; et tout arrêt de sa croissance en présage déjà le dessèchement.

Mais il y a pis. Non seulement l'inculture arrête la croissance en hauteur de l'humanité. Les fleurs qu'on lui voit porter, loin d'être issues de la sève de chaque peuple, sont entées sur la souche nationale par greffe étrangère ; ou encore ce sont des fleurs artificielles. Et le ridicule est à son comble, quand il se trouve des hommes pour admirer cette floraison où l'hybridation le dispute à l'artifice.

Les Allemands, selon Nietzsche, sont passés maîtres à cette singulière horticulture. Si la civilisation supérieure se reconnaît à l'empreinte d'un génie unique dont est marquée la vie entière, il y a, en effet, chez les Allemands, une unité non moins géniale de l'inculture. Tous les modernes vivent à l'aise dans le chaos des styles. Chez les Allemands, le système des négations de la vie cultivée est devenu cohérent. Ils sont barbares avec unanimité ; et c'est une barbarie stylisée que la leur [1]. La guerre contre cette grave maladie sociale, contre cette aberration collective du sentiment même de la vie, voilà l'objet que se propose la première polémique de Nietzsche, celle des *Considérations intempestives*. Elle est sa première « transvaluation de toutes les valeurs ; » ou, dirons-nous, la première intervention chirurgicale qu'il se permette en sa qualité de « médecin de la civilisation » ? Ses métaphores pendant longtemps mêleront le langage idéaliste des valeurs avec la terminologie des sciences de la vie et de la médecine, jusqu'au jour où il asseoira le système le plus idéaliste qui ait paru, appuyé uniquement sur des jugements de valeur.

Jamais campagne ne s'ouvrit avec plus de précautions pour s'assurer les auspices favorables. Nietzsche se sent

---

(1) *David Strauss, der Bekenner*, § I. (*W.*, I, 187.)

d'accord avec tous ses maîtres, les philosophes et les poètes. Il les évoque tour à tour pour leur faire déposer leur témoignage accablant : Lessing, dont la flamme ardente et délicate fut étouffée par tant de sournoises hostilités; Winckelmann, qui dut aller mendier son pain chez les Jésuites; Schiller, dont la pâleur phtisique accuse la longue et étroite misère; Hœlderlin acculé à la folie; Kleist qui se tua de désespoir; Schopenhauer, toute sa vie occupé à soulever la dalle d'oubli sous laquelle il est enseveli; Gœthe, si triomphant en apparence, mais creusé de si douloureuses rides que même les profanes y lisaient la peine de la longue lutte soutenue (¹).

La description que fait Nietzsche reproduit contre l'Allemagne l'accusation dramatique, et illustrée de grands exemples, que nous avions pu lire dans *Stello* d'Alfred de Vigny, dirigée contre la France et l'Angleterre. La bourgeoisie moderne, en tout pays, étrangle sous la rancune de sa médiocrité le génie naissant. Artisane d'une sélection à rebours, elle tue les exemplaires d'élite, par lesquels l'espèce présente approcherait de l'humanité supérieure. Voilà pourquoi le génie, quand il paraît, se montre à nous sous des traits si hagards. Visiblement, tous ces grands hommes, qui ont passé parmi nous dans une attitude qui les montre aux écoutes, prêtant l'oreille, ou interrogeant de la voix les échos muets, sont parmi nous des exilés. Ils étaient notre instinct qui, déjà, explorait les régions où s'ouvrent des possibilités de vie nouvelle. Nous les avons poursuivis de haine; et l'obligation pour eux de se masquer pour vivre parmi nous sans mourir, est, de toutes les contraintes où nous les avons fait vivre, la plus répugnante. Nous les avons garrottés d'opi-

(¹) *Strauss, der Bekenner*, § 4. (*W.*, I, 207.) — *Schopenhauer als Erzieher*, § 3. (*W.*, I, 404-408.)

nions étrangères, de formes convenues, quand, seuls, ils avaient qualité pour fixer les opinions et les formes. Cela est pis qu'une cruauté, puisque c'est une sottise. Un vivant qui se crèverait les yeux ne commettrait pas une plus imprudente folie qu'une société qui se prive du regard des génies. Aucune métaphore de mutilation volontaire ou d'infection organique n'est trop forte pour décrire cet affaiblissement du sens vital. Le philistinisme intellectuel est « l'obstacle de tous les forts, l'entrave de tous ceux qui prennent l'essor, le miasme empoisonné qui tue les germes jeunes, le désert desséchant où périt l'esprit qui cherche une vie nouvelle » (1). Mais aucune brousse n'est plus désespérée, plus marécageuse et pleine de ronces, que l'inculture allemande. Car l'Allemagne est inhospitalière, non pas comme les autres peuples, par ignorance ; elle l'est par suractivité pédantesque et par cette présomption qui étale une fausse culture plus destructive que l'indifférence.

Et quel remède? La société présente dispose de ressources matérielles et intellectuelles en foule. Elle amoncelle des richesses sans nombre. Elle accomplit des prodiges de science. Elle a créé un État plus fortement outillé et plus redoutable qu'aucune époque antérieure. La vie instinctive et la vie consciente ont produit, par une sélection vigoureuse, ces trois organismes géants : l'État, le capitalisme, la science. Ne sont-ils pas désignés pour servir la civilisation nouvelle? Or, Nietzsche, résumant dans sa pensée les services qu'ils étaient appelés à rendre, croit constater à la fois la faillite de l'État présent, la faillite du régime social présent, la faillite de la science présente.

---

(1) *Strauss, der Bekenner*, § 2. (*W.*, I, 188.)

I. — La faillite de l'état présent.

Dans cette première période, la pensée de Nietzsche est un lamarckisme social et psychologique, transposé dans une région de panthéisme pessimiste. Elle emprunte à Darwin et aux néo-lamarckiens leur idée de la vie et de ses fonctions. Mais s'agit-il de définir les fins en vue desquelles se poursuit l'effort de la vie, Nietzsche ne dispose que des ressources de Schopenhauer. La volonté qui travaille au fond de l'être se traduit dans le monde visible, par cette énergie qui construit, selon les lamarckiens, un organe pour toutes les fonctions. Cette volonté brutale, rien ne l'arrête dans sa lente poussée. Mais les fins qu'elle se propose ne sont pas saisies par elle dans une conscience claire; et les illusions qu'elle évoque dans la fièvre, dans la détresse ou dans le besoin, sont à distinguer de la fin inaperçue qu'elle cherche à atteindre derrière ces chimères (1).

Il faut, pareillement, pour comprendre la nature de l'État et pour avoir le droit de condamner sa présente insuffisance, discerner cette fin lointaine et immatérielle pour laquelle il travaille en effet, mais avec tout l'aveuglement de sa force. L'État est une création naturelle de l'instinct d'adaptation qui vit dans les sociétés, donc un instrument que se forge le vouloir profond qui vit dans le monde. Si disposés que soient les égoïsmes humains à pactiser entre eux, leur compromis se romprait souvent, s'il ne leur était imposé par un pouvoir plus fort. L'État, dit Nietzsche, est le « crampon de fer » qui rive la solidarité des individus rebelles. La métaphore est de nature peu organique. Elle suffit à dire l'énergie avec laquelle l'instinct de vivre défend le lien de la vie collective.

(1) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, § 11, posth. (*W.*, IX, 156.

Pour Nietzsche, il n'y a pas de droit qui ne soit issu de la force. Et pourtant les conquérants qui le fondent sont acclamés des foules. Ils disposent de cette fascination dont Emerson avait parlé, et qui entraîne derrière eux les multitudes captives dans les chaînes d'un vouloir magnétique (1). La plus rude monarchie usurpatrice, à ce compte, révèle déjà les fins immatérielles de l'État, et le présent militarisme les fait apparaître nettement au regard spéculatif. Dans la terrible épreuve de la guerre, les individus reprennent spontanément leur rang réel. Ils sont enveloppés comme par un fluide qui les imprègne, les désagrège et puissamment les aimante (2). Il se fait une lente différenciation par aptitudes fixes. Une attraction naturelle mène les semblables vers les semblables.

Il s'établit une hiérarchie naturelle. De certains services publics ressemblent à des organes passifs qui, par l'usage, ont pris d'eux-mêmes la structure qui assure le rendement le plus fort; et les hommes qui y sont attachés adoptent aussi l'état d'esprit qui les approprie à ces services. Puis des organes actifs de commandement prennent le dessus par le fonctionnement même de la vie. La discipline passive des subalternes forme l'ossature pesante de tout le corps social. Leur dignité est d'obéir au génie stratégique qui combine les opérations de guerre. Aussi l'État militaire, lui aussi, a pour fin unique la sélection du génie qui le mène, et dont l'œuvre sanglante est à sa façon une œuvre d'art et un drame déroulé sur la surface des continents (3).

Une généralisation peut se tirer de là. La robuste structure des États militaires peut se comparer à un

(1) *Ibid.*, § 10. (*W.*, IX, 155.)
(2) *Ibid.*, § 11. (*W.*, IX, 163.)
(3) *Ibid.* (*W.*, IX, 162-163.)

organisme à demi végétal et animal à demi, dont la croissance tend tout entière vers cette fleur immatérielle qui est le génie [1]. Ainsi de tout État. Son écorce rude protège une croissance qui aboutit à un épanouissement de délicatesse. Ce qu'on appelle l'*utilité générale* ne saurait se définir que par la possibilité donnée à quelques âmes de fleurir en pures corolles. Il faut, dans les profondeurs, des séries de cellules, des filaments, des tissus voués au travail obscur qui canalise les sèves. A la cime, il y aura d'inutiles pétales glorieusement étalés, mais ils nous consoleront de tous ces efforts invisibles, et aussi de tout ce que la nature étouffe et gaspille de germes [2]. Les Grecs l'ont bien vu, chez qui toute l'éducation donnée par l'État a en vue une jouissance d'art, et chez qui toute la sauvage rivalité des cités, des classes sociales et des individus a pour effet, et dès lors pour but, de susciter le génie.

En quoi donc l'État moderne, de souche si vigoureuse, est-il incapable d'un pareil épanouissement? Voilà où Nietzsche prononce une condamnation sur laquelle il ne reviendra pas. C'est un signe de son éducation helvétique et burckhardtienne que son goût pour les civilisations citadines et cantonales. Les dimensions géographiques des grands États modernes sont pour lui un indice de « gigantisme » maladif, et non de force :

> Comparé à Athènes, l'Empire universel des Romains n'est rien de grand. La force qui devait passer dans la fleur, à présent se répartit dans le feuillage et dans le tronc, atteint de pléthore [3].

---

(1) *Ibid.*, § 10 (*W.*, IX, 156) : « Einen höchst künstlichen Mechanismus zwischen Thier und Pflanzenwelt. »

(2) *Ibid.*, § 9, 10. (*W.*, IX, 152, 157.) — *Einzelne Gedanken*, § 198. (*W.*, IX, 261.)

(3) *Einzelne Gedanken*, § 196. (*W.*, X, 260.)

Entendons que les instincts élémentaires s'alimentent seuls et foisonnent. L'État redevient le faisceau noueux de racines, de lianes, de tentacules qui puisent avidement dans le sol pour une solide, mais stérile végétation. Or, c'est elle qui menace de submerger l'Europe par le triomphe de l'Allemagne.

Ainsi se trouve posé le problème des qualités que l'État peut utiliser dans les hommes. Faut-il chercher le rendement en quantité, fortifier les faibles, affaiblir les forts; et obtenir ces vastes moissons moyennes qui ne sont riches qu'à force d'uniformité? Vaut-il mieux intensifier de certaines cultures rares et fines? Athènes a procédé de la sorte. Mais la rivalité folle des talents, si elle a donné à la vie athénienne cette variété intelligente et cette passion qui en feront pour toujours le modèle de la culture supérieure de l'esprit, a usé précocement les forces de la République.

Ou bien l'État ne tirera-t-il parti que d'énergies utiles à consolider sa puissance matérielle? Il serait dupe alors de l'illusion de la durée. La résistance matérielle est destinée à crouler tôt ou tard : ce n'est pas elle qui fonde les existences dans l'éternité. Sparte, la Macédoine, et Rome n'ont estimé dans les hommes que les vertus guerrières. Elles ont formé ainsi des individus fragmentaires vigoureux; et ces fragments qu'elles choisissaient dans les individus, étant toujours semblables, se rejoignaient aisément dans un étatisme simple et de structure militaire [1]. Par là, Sparte et la Macédoine l'ont emporté; et par là Rome fut millénaire. Quel choix faire? Nietzsche ne trouve qu'une réponse : Athènes seule est immortelle.

Mais nous, qu'avons-nous choisi? L'État moderne se propose de durer. Il se fait donc romain et spartiate de

---

[1] *Die Philosophie in Bedrängniss*, posth., § 77. (*W.*, X, 308, 309.)

plus en plus. Il redevient État-pirate et organisation de proie. Il triomphe, certes. Il peut même apporter de l'intelligence dans cette barbarie. Les Allemands, en 1870, ont pu opposer à la France une discipline plus ferme, une obéissance plus calme, une science de la guerre plus complète, une bravoure uniforme et tenace qui a eu raison de la furie française. La victoire allemande est explicable; et elle a été méritée. Personne ne le conteste; et les Français, en la reconnaissant, ont fait preuve d'intelligence et de justice. L'humiliation est pour les Allemands, qui prétendent interpréter leur victoire comme un triomphe de la « culture allemande ». C'est que la notion même de civilisation intellectuelle est pour eux obscurcie. « *In Deutschland ist der reine Begriff der Cultur verloren gegangen* (1). »

L'État n'est pas fait nécessairement pour guerroyer, ni pour triompher. Il n'a pas pour destination non plus de nous mettre à l'abri de la guerre. Le remous d'événements sanglants qui constituent la vie de l'univers bat de son flot l'État aussi. Dira-t-on qu'il lui faut bien se défendre et remplir sa mission? Nietzsche répond qu'il peut l'avoir accomplie en succombant. Il suffit qu'il ait fourni à une poignée d'hommes l'occasion et le moyen de créer une œuvre éternelle. On objectera que c'est une œuvre aristocratique? A coup sûr. Mais si les créateurs de l'œuvre sont peut-être en petit nombre, tous les hommes bénéficient de ce que crée cette élite. Ce qui unifie les hommes divisés dans leur vouloir égoïste, c'est leur admiration d'une conduite sublime ou une image de pure beauté. Ils plongent alors un instant dans la profondeur du vouloir commun, d'où émerge toute vie, et dans la commune imagination qui la console et la

(1) *David Strauss, der Bekenner*, § 1. (*W.*, I, 183.)

guide. Ils ont pénétré jusqu'à la vie éternelle, dont le courant passait en eux à leur insu : et ils ont participé, par une influence magique, à l'existence même des génies où s'exprime la plus forte énergie du peuple et son talent le plus original.

L'individu meurt toujours pour des fins qui ne sont pas les siennes ; mais la contemplation artiste peut s'ouvrir dans le plus humble de nous. C'est pour nous permettre de les contempler que s'accomplissent le tournoi sanglant des États et la danse des étoiles impassibles. Cette contemplation suppose un heureux équilibre des instincts. Quand les instincts sont mutilés ou pléthoriques, c'est entre eux le carnage ; et dans l'État même, la lutte qui déchire les liens sociaux. L'État présent, parce qu'il est militarisé, se croit fort. Ce n'est jamais une force que de manquer sa destinée. Au terme, ce qui fonde les États véritables, ce n'est pas la contrainte, mais le sentiment fraternel qui fait d'eux des *patries*, et la magie secrète qui cimente l'union des âmes dans un effort de haute culture. « L'histoire universelle est le jugement dernier des peuples », avait dit Schiller. Mais le champ clos où il s'agit de vaincre, c'est la mémoire des nations : Elle n'a de lauriers que pour des qualités éternelles.

II. — La faillite du régime social présent.

Aussi bien l'État de brutalité pure subit l'action dissolvante des conflits sociaux qu'il engendre, quand sa destination était de les apaiser. État-pirate, comment ne serait-il pas le complice de ceux qui, par des procédés légaux, mais indélicats, savent rançonner leurs contemporains ? Ils amoncellent pour lui des réserves où il se chargera de puiser. Mais il ne se défie pas assez d'eux. Les classes riches, clairvoyantes par situation, manquent

tout à fait de dévouement social. Toutes les autres classes subissent la fascination de l'État ou sa forte mainmise. Elles se sentent à son service. Les classes riches seules refusent de reconnaître ce commandement obscur. Ce sont elles qui régissent l'État et en font leur instrument. Sa méfiance s'endort, parce que d'abord elles l'aident et l'agrandissent. La poussée capitaliste distend les frontières afin d'élargir le marché intérieur. Elle les distend aussi pour créer une multiplicité de grands États qui se fassent équilibre. Les agressions se feront plus rares, à mesure que le risque en sera plus grand. Il s'agit de rendre impossible la piraterie de violence, où le capitalisme court des dangers, et de permettre seulement le brigandage à demi pacifique par lesquelles les commerçants et les industriels savent razzier le monde. La présente « politique des nationalités » est un calcul subtil de la bourgeoisie pour amener, à travers une période de paix armée, la paix définitive. On essaiera de garrotter le conquérant, après l'avoir lancé dans les aventures, d'où le capitalisme entend tirer des bénéfices. On tâchera ensuite d'évider peu à peu son autorité. On défera le lien magique qui attachait les masses aux héros. On leur jettera comme appât le suffrage universel. Le vrai roi sans couronne, ce sera la majorité. Le « libéralisme » est une autre institution d'astuce, qui a pour effet et pour visée d'arracher aux monarques le droit de guerre (¹). Ainsi se trouvera réduite encore la part de l'enthousiasme tragique parmi les hommes; et le mercantilisme dominera.

A son tour, la bourgeoisie capitaliste mettra sa marque sur les individus. Mais elle exige d'eux une culture qui stimule le pur besoin matériel et, par le besoin, active la

(¹) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, § 10, posth. (*W.*, IX, 160-162.)

production; qui enfin, par la production, hausse le niveau de l'aisance. Il y a là une chaîne. L'état d'esprit bourgeois consiste à admettre qu'il existe un droit naturel de l'homme au bonheur. S'il y faut du travail et du savoir, elle encouragera cet effort fiévreux et généralisera ce savoir en toute hâte. Nietzsche voit dans cette fièvre une maladie grave. La culture vraie suppose une longue préparation, concentrée et forte, et qui aiguise le regard pour l'observation intérieure. La bourgeoisie n'a besoin que de renseignements d'affaires, rapidement acquis. Elle n'oblige pas les hommes à entrer dans le cortège du génie, et à s'en faire l'instrument intelligent. Elle les redresse au contraire dans leur souveraineté nouvelle. Elle a hâte qu'ils sachent se taxer eux-mêmes et sachent ce qu'ils peuvent demander à la vie. Elle en fait, dans le plus court délai, des machines, à grand rendement d'argent. De son point de vue, il y a toujours une proportion exacte entre l'intelligence et la propriété, entre la culture et la richesse (1).

A ce compte, la bourgeoisie aussi est donc lamarckienne. Victorieuse dans le *struggle for life,* elle a pris pied, par une vigoureuse adaptation, dans le réel; et le peuple qui travaille pour elle est lui-même un des organes de préhension par où elle est ancrée dans le sol nourricier. N'est-ce pas le gage d'une durée qui peut défier toute attaque? Pourtant le péril, dit Nietzsche, n'est pas loin :

> Si les classes laborieuses s'aperçoivent un jour qu'elles peuvent aisément nous dépasser aujourd'hui par la culture et pour tout le reste, c'en sera fait de nous. Mais si cela n'a pas lieu, c'en sera fait de nous plus sûrement encore (2).

---

1. *Zukunft unserer Bildungsanstalten.* (W., IX, 302, 357, 358, 393.)
2. *David Strauss, der Bekenner,* § 2. (W., I, 189.)

On ne saurait trop méditer sur le sens social sévère que prend le système de Nietzsche, à son aurore, par cette menaçante prédiction.

Il y a eu, selon Nietzsche, des classes riches qui ont su leur devoir envers la collectivité. Il convient qu'une civilisation trouve sa fleur dans une société oisive et brillante, superposée à tous et qui donne à tous l'exemple d'une vie artiste et philosophique. Les classes riches d'Athènes comprirent de la sorte leurs obligations; et sans les chorégies onéreuses auxquelles elles s'astreignirent, la tragédie grecque ne serait pas née. Mais toutes les invectives wagnériennes sont de mise contre la bourgeoisie d'aujourd'hui. Par son épicurisme intellectuel et par son égoïsme, elle a tué en elle le besoin de la culture difficile et vraie. Elle a corrompu les arts, parce qu'elle en fait une coûteuse distraction à son ennui. Que l'art véritable apparaisse, quelques souscriptions, quelques représentations de gala, quelques fêtes funéraires, la tireront d'affaire. Insultantes aumônes au génie qui lutte, ou palmes tardives jetées sur sa tombe : le génie n'en doit marquer aucune gratitude, car la bourgeoisie retourne, l'instant d'après, aux pures recettes d'agrément, et à cet art, où les Français excellent, d'accommoder avec élégance, avec dextérité, et de façon à lui donner une saveur intéressante, une denrée raffinée ou grossière, chinoise ou grecque, tragédie ou bagatelle grivoise. Cette cuisine pimentée, où l'assaisonnement doit nous cacher la pauvreté de l'aliment réel, atteste le goût blasé des neurasthéniques de l'effort industriel. Après quoi, ils retournent au jeu éhonté de leurs spéculations qui sèment les ruines.

Nietzsche ne souhaite pas seulement, il prédit la fin de cette folle et coupable rage. L'instruction superficielle, hâtive, large, l'audace du *self help*, la précision combative

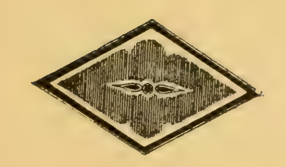
des méthodes mercantiles, les ouvriers l'acquerront. Ils se grouperont. D'immenses associations remplaceront les capitalistes isolés. La Bourse sera discréditée, comme aujourd'hui les tripots (1). La vertu ouvrière nouvelle grandira dans une sorte d'ascétisme de la production.

Peut-être une affirmation célèbre de Richard Wagner se vérifiera-t-elle alors. Wagner, dans sa période démocratique, avait enseigné que l'art est issu de la détresse du peuple. Il se peut que les ouvriers, courbés comme ils le sont dans une douloureuse condition, aient une brusque divination de la philosophie tragique. Déjà ils se redressent. Ils parlent, singulièrement, de la *dignité du travail*, des *droits de l'homme*. Ils ne se doutent pas que le droit de l'homme n'est que de souffrir, et que le travail, destiné à subvenir à un vouloir-vivre bas, ne saurait avoir une dignité que la vie n'a pas elle-même. Mais on devine qu'un besoin d'embellir la vie, un besoin d'art, se superpose chez ces travailleurs à l'appétit du pur vouloir (2).

Qu'est-ce alors que cette menace grave que Nietzsche suspend sur nous : « C'en sera fait de nous, s'ils l'emportent ? » Veut-elle dire que l'art ne parlera plus que pour les ouvriers ; et qu'ils se chargeront par coopération de cette chorégie onéreuse de la culture artistique nouvelle, comme leurs associations supplanteront le capitalisme ? Ou encore que l'esclavage n'ayant pas le loisir de la vie contemplative, notre civilisation matérielle périra par la grève de ceux qui la créent du travail de leurs bras ? Qu'elle sera ravagée par leur vandalisme, si le mépris où on les tient les pousse aux résolutions désespérées ? Les indications de Nietzsche ne dépassent pas le seuil de cette question : Elles y mènent et s'y arrêtent. Son appréhension

(1) *Die Tragödie und die Freigeister*, § 113, posth. (*W.*, IX, 125.)
(2) *Ursprung und Ziel der Tragœdie*, § 8, posth. (*W.*, IX, 148.)

reste formulée en termes indéchiffrables. Il prédit au régime social présent plusieurs façons de mourir, également dénuées de gloire. Aucune science ne le sauvera. Car la science à son tour, et c'est de toutes les lamentations de Nietzsche la plus douloureuse, est entraînée dans la même déchéance.



CHAPITRE III

LA FAILLITE DE LA SCIENCE PRÉSENTE

Une foule turbulente de jeunes snobs, Français le plus souvent, va puiser dans Nietzsche, depuis quinze ans, les lieux communs de sa polémique contre les abus de l'érudition et ses desséchantes méthodes. Elle découvre sur le tard chez un philosophe allemand des ressources de polémique dont elle n'use ni avec le même talent ni pour les mêmes fins désintéressées. Si l'on pense faire de Nietzsche l'auxiliaire imprévu de Ferdinand Brunetière et si de la critique sévère nietzschéenne, infligée à la science présente, on veut tirer des arguments contre toute science, on perd son temps. Nietzsche ne veut pas nous faire retourner à une foi périmée pour toujours. Il nous mène à la liberté de l'esprit.

Pour Nietzsche, l'inculture présente fait avorter toutes les organisations de l'instinct pratique. Par une conséquence naturelle, l'œuvre la plus vaste de l'instinct de connaître, la *science*, doit aboutir à un semblable avortement. Le savoir était né du besoin d'aider la vie. Toute la vie se corrompt, si le savoir qui la guide est frappé de décadence. Voici qu'au moment de songer aux réformes, nous retrouvons le problème entre tous redoutable, le

« problème-taureau », auquel Nietzsche s'était attaqué dès le livre sur *la Naissance de la Tragédie* (1).

La définition de la science a varié dans Nietzsche comme sa notion du vrai. Puisque, dans sa première philosophie, savoir, c'est détruire des illusions dont s'alimentait la vie des hommes; puisque vivre, c'est vaincre et connaître; puisque le vivant, pour être brave, a besoin de regarder les choses d'un regard qui les embellisse et non qui les analyse, l'intelligence qui tâche de connaître ne survient donc qu'avec la défaite. Elle est un instrument donné au vivant le plus délicat, le plus infirme et le plus éphémère, pour se cramponner à l'existence une minute, et pour opérer de prudentes retraites (2). Mais Nietzsche ne veut pas que la science nous paralyse, comme elle ferait si elle précédait l'action, pour en décomposer d'avance tous les mouvements ; et il ne veut pas qu'elle stérilise notre force, comme elle ferait si elle nous livrait, par une initiation hâtive, le secret tragique de toute vie. Il convient de ne pas détruire, par l'abus du savoir, les chimères qui entretiennent l'audace aventureuse. Il faut discipliner la science par l'art, l'art étant la plus haute manifestation de l'instinct vital. Mais le jugement qui départage la science et l'art, en raison des services qu'ils rendent à la vie, ne peut être que le jugement du *philosophe*.

La pensée de Nietzsche, en mûrissant, s'imprègne d'esprit français : Sous les institutions, elle cherche les hommes. Derrière l'État, elle a démasqué les dirigeants et les fonctionnaires, et derrière le régime social les capitalistes et les ouvriers. De même, derrière la science,

---

(1) Préface de 1886, § 2. (*W.*, I, 3.)

(2) *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, § 2, posth. (*W.*, X, 190, 204.)

elle cherchera les savants. Nietzsche met à nu la pauvreté humaine de ces grands ensembles vêtus de majesté. Il n'y a pas de vice insolent ni d'humble infirmité que les savants ne partagent avec les dirigeants ou avec les subalternes de l'État et du capitalisme. Les savants, comme les autres, vivent sur des instincts parcellaires grossis par foisonnement jusqu'à une monstrueuse pléthore.

Nietzsche a emprunté aux moralistes français ([1]) la rigoureuse réduction des vertus nobles à des mobiles vulgaires. Il en fit un premier essai par l'analyse d'une mentalité dont il avait fait lui-même l'apprentissage : celle du savant. Il n'aura plus qu'à appliquer cette méthode de réduction à d'autres vertus, à la vie morale tout entière, au génie artiste, à l'ascétisme religieux, et à tout ce que nous respectons ; alors il écrira *Menschliches, Allzumenschliches*. Ainsi se vérifie ce que nous avions pu remarquer à propos de la métaphysique de Nietzsche : sa seconde philosophie est contenue déjà tout entière dans la première. Elle y est enveloppée comme un faisceau de lumière, dans un phare encore immobile, et qu'on évite de diriger sur tous les objets. Un temps viendra où Nietzsche projettera circulairement sur tout l'horizon cette lumière rationnelle.

De l'humanité trop humaine des savants, on ne sait si elle ressemble davantage à la corruption de l'État ou à la tristesse du présent régime social. Ce sont des ouvriers manuels de la pensée, des prolétaires de l'intelligence que les savants. Ils travaillent comme les paysans, pour augmenter leur pécule ou comme les ouvriers rivés à leur métier. Qu'on les écoute parler : c'est un langage de chiourme. Il s'agit de « diviser le travail », d' « exploiter

---

([1]) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, livre II.

des sources ». On se représenterait les serviteurs du vrai comme des guides orgueilleux qui viennent, le flambeau à la main, d'une région de clarté. Ils sont d'humbles mineurs, occupés à amener à la lumière le « tout-venant » des houillères de l'esprit, et ils creusent machinalement leur bout de galerie souterraine. Ils sont modestes et de sentiment étriqué, comme de pauvres hères qui ne peuvent pas se permettre le luxe des grandes générosités.

Non certes qu'ils soient méprisables. Ils ont une probité foncière, incapable de s'élever haut, mais fidèle. Leur myopie voit de près, par taches qui ne se rejoignent pas, et ne saisit pas les ensembles. Quoi d'étonnant si leur esprit se rétrécit comme leur champ de vision? s'ils prennent des vices de gagne-petit, se disputent des miettes d'invention, de petits secrets de fabrication, de minces découvertes jalousement brevetées?

Pourtant là aussi, l'aisance vient. Une masse énorme de connaissances étant accumulée, on ne se distingue plus que par de trouvailles rares. Alors le travail scientifique se poursuit comme une occupation de luxe, et se satisfait comme une passion de chasse. Elle devient un goût de l'aventure théorique, une curiosité de suivre la pensée à la trace dans des fourrés difficiles, un jeu risqué aussi et un sport quelquefois mortel. La recherche s'engage hâtive, fiévreuse, superficielle et inutile comme un *steeple*. Les plus désœuvrés s'attachent à de futiles difficultés pour les résoudre comme des rébus. Ou bien ils amoncellent des curiosités étranges comme des pièces de musée pour amateurs.

Mais, cantonniers ou sportsmen du devoir, les savants sont étrangers à la vie. Car la gaspiller à casser des pierres ou dans les distractions des oisifs de la fortune, n'est pas plus misérable que de la disperser dans la micrologie pénible ou dilettantesque du savoir. L'une et

l'autre occupation ont cela de vulgaire que l'homme se fuit, s'échappe, évite de penser. Il ne veut pas se souvenir qu'il n'a pas de propriété dans le temps, si ce n'est de la plus brève durée. Les plus coupables sont donc ces savants qui, par oisiveté ennuyée, continuent leur inutile ou fiévreuse besogne, afin d'éluder les questions qu'on se pose, dans la solitude silencieuse, sur l'origine, le pourquoi et la fin des choses.

Socialement, de quelle valeur veut-on que soient des hommes aussi courbés sur leur peine ou aussi vains dans leur distraction ? La qualité même de leur recherche souffre de ce qu'ils sont grégaires. Beaucoup suivent aveuglément des maîtres qui n'ont pas de supériorité. On en voit de si subordonnés, qu'ils travaillent par fidélité aux chefs. Mais sont-ils chefs eux-mêmes dans la corporation, ils travaillent par vanité. Ils deviennent à leur tour des puissances qui entrent dans le complot des intérêts sinistres. Ils adultèrent le devoir. Ils en viennent à donner pour des vérités ce qui est conforme aux intérêts des castes, des églises et des gouvernants. Ils s'assurent ainsi des prébendes. Ils distribuent une science diluée, dite populaire et faite pour « le grand public ». Ils osent, tant ils méprisent le peuple, lui offrir, pour se réconforter, ce breuvage dans des coupes grossières. Ils ne savent pas « penser grandement au sujet du peuple », alors qu'il suffit à peine des plus grands esprits pour se faire du peuple une idée assez noble et assez haute (1). Une fois de plus, par là, ils tuent de la vie. Ils éveillent à la conscience la force populaire, qui, dans son demi-sommeil, accomplissait sa dure besogne. Mais en l'éveillant, ils la maintiennent médiocre, c'est-à-dire qu'ils l'acculent à la souffrance

---

(1) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 7. (*W.*, I, 346.) « Schafft uns den Begriff eines « Volkes » : den könnt ihr nie edel und hoch genug denken. »

et à la révolte. Et eux-mêmes ne sont-ils pas aussi des révoltés, malgré leur brutale discipline? Ils sont révoltés contre le génie. Leurs méthodes de travail mécaniques n'exigent que la patience et la défiance, une perspicacité moyenne, qui suspecte tout ce qui la dépasse et bientôt écrase, sous le suffrage des médiocres, les œuvres éminentes. Aujourd'hui il suffit de nommer la science pour évoquer tout ce qui s'oppose à la civilisation supérieure.

L'accusation est forte, elle serait sans appel si nous ne savions le secret de la dialectique de Nietzsche. A chacune de ses thèses, il faut savoir opposer l'antithèse. Non pas par jeu logique, mais parce que la conscience claire n'aperçoit que les cimes extrêmes du réel. Il faut, par un sentiment nuancé, trouver le chemin qui, dans le subconscient, les rejoint. Si dévoyés que soient les savants du présent, et si débilités par un épuisant et stérile travail, ils retrouveront de la force quand ils auront écouté la leçon du « médecin de la civilisation ». De leurs défauts actuels on pourra tirer des qualités. Une médiocre jalousie les met aux prises, aujourd'hui (1). C'est pourtant par cette longue habitude du duel personnel, et par ce long corps à corps raisonnant, que se sont découvertes les méthodes qui ont permis d'éliminer de la recherche savante toute considération subjective. Le goût d'examiner les petits aspects des choses engendre l'habitude de n'en omettre aucun aspect. Mieux que d'autres, les savants apprennent à mettre en conflit intérieurement les idées et leur cortège de conséquences; et tout d'abord à se faire des choses une représentation épurée. Une vertu naîtra en eux, déjà presque métaphysique : la vertu de *justice* (2). Une mémoire exacte de toutes les choses apprises servira à

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, § 6. (*W.*, I, 455.)
(2) *Schopenhauer als Erzieher*, § 6. (*W.*, I, 453, 460.)

explorer le monde comme par une sorte de grande génialité collective. On sent déjà poindre dans la première philosophie de Nietzsche les théories qui le conduiront à considérer comme garant de la civilisation non le génie artiste, mais la « liberté de l'esprit », nourrie de réflexion critique. Il faut, pour cela, que le savant se guérisse de trois maladies mortelles de croissance ou de sénilité : 1° *le préjugé déterministe;* 2° *le préjugé historique;* 3° *le préjugé de l'humanisme.*

I. — Le préjugé déterministe.

Ce n'est pas une médiocre innovation chez Nietzsche que d'avoir compris que la philosophie ne peut se renouveler qu'en partant des sciences positives, tandis qu'on avait voulu jusque-là aborder les sciences en y intégrant une philosophie toute faite, voire une religion. Pourtant les sciences, à leur tour, devront accepter la discipline de la philosophie, comme « médicatrice de la vie ». L'hostilité de Nietzsche contre David-Friedrich Strauss vient de ce que Strauss, pour philosopher, tirait de la science naturelle un résidu popularisé qui s'appelle « matérialisme ». Tout de suite il froisse Nietzsche dans ses convictions les plus vieilles, dans son anti-déterminisme, solide depuis Pforta, et inspiré alors d'Emerson, mais fortifié par une philosophie personnelle depuis.

Cette science d'aujourd'hui, qui assimile l'univers à une machine mise en mouvement par l'inéluctable marche de ses pistons et de ses bielles, répugne à Nietzsche, non seulement parce qu'il la croit fausse, mais parce qu'il la juge avilissante. Il faudrait bien admettre le déterminisme, s'il était la vérité ; mais ce ne serait pas une raison de le glorifier. Cette piété des matérialistes pour leur univers brutal, Nietzsche y voit une nouvelle forme de servilité.

L'enchaînement des causes n'équivaut pas encore à une raison. Devons-nous justifier le fait parce qu'il est nécessaire? Le trouver rationnel, parce qu'il est arrivé (1)?

Voilà l'optimisme bas que Nietzsche attribue à toute la science positive et qu'il n'accepte pas sans révolte. Toute la raison d'être de sa philosophie consiste à distinguer entre les faits et la *valeur* que les faits ont au regard de l'esprit. Il veut que les individus et les États aillent à la mort plutôt que de vivre une vie qui ne vaudrait pas d'être vécue. Aussi, de toutes les philosophies, celle qui soulève le plus complètement la protestation de son instinct, c'est la philosophie du succès, parce qu'avec les faits qui s'imposent, elle prétend aussi nous imposer l'adhésion morale à ces faits.

Alors, Nietzsche précise sa contre-attaque. Il ne défend pas au savant d'user de la conception déterministe. Mais sa théorie de la connaissance nous a fait voir que le déterminisme n'est qu'une ingénieuse construction de l'esprit. Comme c'est nous qui l'avons faite, ce n'est pas à elle à nous asservir (2). Ce qui s'enchaîne avec nécessité, ce ne sont pas les faits, ce sont les concepts et les prévisions que nous en formons. Voilà où Nietzsche s'enhardit à formuler une de ses doctrines les plus secrètes, et celle qui fut appelée à transformer davantage toute sa pensée (3). Il n'y a dans la réalité des choses qu'un remous infini d'actions et de réactions de fait. On ne peut prendre qu'une mesure très approximative de leur intensité et de leur durée. Des ondes d'énergie se croisent en tous sens. Nous sommes au centre de cette houle. Les ondulations les plus régulières nous paraissent former des courants de causes

(1) *David Strauss, der Bekenner*, § 6, 7. (*W.*, I, 213, 223.)
(2) V. plus haut, p. 188 sq.
(3) *Unzeitgemässe Betrachtungen*, § 280, posth. (*W.*, X, 414.) « Ich will einmal sagen, was ich alles nicht mehr glaube, — auch was ich glaube. »

et d'effets. Cela est fiction de notre part. C'est nous qui dessinons cette régularité sur la surface mouvante des choses. Nous projetons sur le réel un réseau lumineux où toutes choses prennent des contours saisissables. Hors de là, tout est chaos. Nous vivons, avec cette faible lueur, dans une obscurité hantée de forces redoutables. Mais nous ne sommes pas captifs de ces forces. Le réseau même des nécessités lumineusement dessinées par notre esprit n'est pour nous qu'une façon de nous orienter. Nous suivons le courant qui s'accuse le mieux dans cette lumière intellectuelle. Mais nous pouvons y échapper en plongeant en profondeur, par le vouloir et le sentiment. Car nous avons tracé nous-mêmes le sillage où nous nous mouvons.

Il n'y a de raison, et dès lors, de nécessité qu'en nous. On peut la défaire, si elle devient une entrave au lieu d'être une commodité. Ne devrions-nous pas nous sentir libres par elle, puisque le seul bonheur possible pour nous au monde est dans la clarté que la raison nous donne? Alors Nietzsche en vient à penser que l'art et la science ne diffèrent plus. C'est de la raison encore et de la plus haute, que l'imagination de l'artiste, puisqu'elle ordonne et pétrit les faits pour les accommoder à notre besoin intérieur [1]. Le grand bonheur que nous donne l'art vient de ce que nous expérimentons par lui notre pouvoir d'agir sur les choses. De même la science est une faculté de reproduire en pensée la construction même des mondes, la rotation des soleils, la naissance des organismes. Elle est une intuition d'art élargie. Par là, elle nous émancipe.

Mais en rapprochant l'art et la science, comme les

---

(1) *Ibid.*, p. 415. « Die höchste *Vernunft* sehe ich aber in dem Werk des Künstlers. »

organes nécessaires d'une meilleure adaptation à la vie, Nietzsche n'a-t-il pas effacé la grande distinction entre la pensée artiste et la pensée socratique? Il y sera conduit peut-être bientôt. Pour l'instant il rapproche seulement les deux faces de l'esprit apollinien, la faculté des images et la faculté des concepts. Il résorbe la pensée abstraite dans l'imagination. Bientôt il fera le contraire. Provisoirement, l'esprit dionysiaque est hors de cause. Il s'agit d'une révélation où la science elle-même nous achemine. Le génie artiste seul peut nous la donner entière. Quand nous la recevons, l'intelligence du déterminisme universel s'évanouit pour faire place à une vision plus redoutable, et qui échappe à toute loi : la Fatalité tragique.

II. — Le préjugé historique.

Une leçon semblable se tire de l'usage et de l'abus qui est fait des sciences les plus familières à Nietzsche : les sciences historiques. C'est pourquoi la IIe *Intempestive*, qui leur est consacrée, nous offre un si notable fragment de confession personnelle [1]. Nietzsche avait cherché, par une initiation tardive aux sciences naturelles, à s'informer de l'évolution de toute vie. Lutter, durer, s'adapter, ce sont les trois fonctions vitales : la fonction offensive, la fonction d'hérédité, la fonction d'adaptation. On reconnaît ces fonctions lamarckiennes personnifiées dans les trois types d'hommes auxquelles Nietzsche confie la destinée de la vie sociale : les *agissants*, les *traditionnels*, les *révoltés*. Nietzsche veut que l'histoire, en quelque façon, serve l'action ou la tradition, ou encore la révolte nécessaire de ceux qui souffrent de l'action ou de la tradition. Cela le situe nettement dans cette génération

---

[1] V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 405 sq.

combative des savants allemands de 1870, qui veulent une histoire militante.

Mais ce qui importe, dans cette grande II[e] *Intempestive,* où, à propos d'histoire, Nietzsche fait le procès de toute science, c'est le procédé de discussion ; c'est l'art de serrer l'adversaire dans l'étau de deux thèses antagonistes, de montrer que le bon et le mauvais n'existent pas en eux-mêmes, mais sont en toutes choses une qualité que leur confère la vie qui les utilise.

1° *Aider l'action : voilà le premier devoir.* — Toute société, à sa tête, a une pléiade d'hommes forts, de lutteurs. Ce sont eux que la collectivité lance en avant pour triompher dans la lutte pour la vie, mais aussi dans la concurrence plus délicate et redoutable des civilisations. Or, nous savons la lourde atmosphère de bassesse qui essaie d'étouffer la grandeur humaine en marche (¹). Supposons-la donc prête, cette avant-garde, avec ce mépris de la mort qui est le gage d'une grande vie. Son combat le plus dur, ce sera cette lutte engagée contre son temps. Quel chemin plus sombre que celui qui passe par des cervelles humaines à éclairer, à persuader, à décider, quand la lâcheté et la vilenie les habitent ?

Le pessimisme de Nietzsche se guérit par un esprit de folle gageure contre la destinée. Dans ses héros et dans ses génies naissants, il veut sauver la foi. Il veut que l'histoire leur propose les grands exemples du passé, pour se consoler et s'instruire. Ces exemples enseignent qu'il y a déjà eu des hommes qui ont traversé la vie hostile avec des attitudes de fierté, avec des pensées profondes, ou avec une pitié secourable. Ils ont péri. Mais « leur monogramme intérieur », leur marque reconnaissable,

(¹) *Nutzen und Nachteil der Historie,* § 2. (*W.*, I, 295-296.)

gravée sur leurs œuvres ou leurs actes, dure à travers les siècles. Nietzsche veut nous faire croire qu'aucun avenir ne pourra se passer de déchiffrer cette leçon de leur grande vie, comme s'il n'y avait pas infiniment de grandeur engloutie dans l'oubli éternel. Il tient à affirmer « cette continuité des choses grandes de tous les temps », assurée par un impérissable souvenir, qui proteste contre les fatalités de la vie éphémère [1]. La mémoire fidèle des hommes retiendra que la vie du génie et la vie héroïque demeurent possibles, puisqu'elles furent réelles. Dans la grande mémoire impersonnelle où fusionnent toutes les âmes des hommes, une lutte s'engagera. Des exemples lumineux voudront, dans une illustre rivalité, y prévaloir. Par delà la mort, le *struggle for life* se prolonge; et les morts convient les vivants à leur disputer la palme dans l'éternelle conscience du genre humain [2].

Ainsi, ce n'est pas à une œuvre de vie seulement, mais de vie immortelle, que nous associe l'histoire à la Plutarque, celle que Nietzsche appelle, d'un terme wagnérien, l' « histoire monumentale ». Mais aussitôt il délimite cette œuvre.

Le « médecin de la civilisation » doit s'entendre aux doses exactes. L'histoire, réduite aux seuls faits d'héroïsme, qu'elle distille du fond monotone de la réalité, serait un tonique trop fort. Elle enivre les audaces jusqu'au délire. Elle fait paraître aisée la réussite fortuite des actes exceptionnels. Que de rêves malsains elle éveille dans des cerveaux troubles ou dans la pensée calculatrice des

(1) *Ibid.* (*W.*, I, 297.)

(2) L'enchevêtrement des images agonistiques, tirées des Grecs et de Lucrèce, avec le parler wagnérien architectural nuit beaucoup au style de la jeunesse de Nietzsche. Ainsi, dans cette description de ce qu'il appelle « jenen schwierigen Fackel-Wettlauf der monumentalen Historie, durch den allein das Grosse weiterlebt ».

Machiavels! Des royaumes ont sombré par des chimères que déchaîne l'abus de l'histoire. Toutes les guerres qui ont souillé l'Europe au XIXe siècle ont eu pour origine un fanatisme historique, dont étaient obsédés des dirigeants préoccupés de se faire un nom. Le gaspillage de sang et de force, dont la nature se rendait coupable, se continue alors par les mains de l'homme.

Le savant qui popularise la science des grandes choses sera donc un agent de mort, le jour où il fanatisera des impuissants et des oisifs par l'admiration d'un grand passé. Le génie seul sait épuiser la leçon de ce qui fut, dans le passé, œuvre géniale. Or, par la faute de l'histoire, ce sont les médiocres qui s'arment contre lui de cette connaissance. Où a-t-on vu un grand novateur en art à qui les critiques, c'est-à-dire les impuissants, n'aient pas opposé l'art du passé comme le seul, celui dont on ne doit pas s'écarter et qu'on ne peut espérer dépasser? Les « connaisseurs » en art sont ainsi ceux qui abolissent l'art. Leur admiration pour le passé leur sert de masque pour dissimuler leur haine jalouse de ce qui émerge de nos jours. Ils veulent que les morts enterrent les vivants. Que les hommes incapables de grandeur connaissent ce qui fut grand, cela ne les rend pas utilisables en vue de la grande œuvre future. Ils ne l'accueilleront pas. Ils seront peut-être plus clairvoyants à la discerner, mais mieux armés aussi pour l'étouffer; et c'est de la haine qu'on récolte à greffer, sur des âmes débiles, la mémoire de la générosité passée.

2° *Aider à la conservation sociale :* c'est un second devoir. — Aussi bien, dans toute espèce vivante, n'y a-t-il pas seulement la floraison des grands exemplaires. Il y a la foule de ceux en qui se conservent, par hérédité, les qualités de l'espèce. Il est bon alors qu'ils ne changent pas d'habitat; que les habitudes prises soient peu trou-

blées par des forces incidentes, et que les plus fortifiantes coutumes se fixent lentement dans l'espèce. Il en va ainsi dans la vie des hommes. Consciemment, quelques-uns se sentent dépositaires surtout des qualités héréditaires; et, parmi les plus grands, il en est qui savent faire la part de ce qui fut accumulé pour eux par les générations. Ils aimeront à en prendre conscience, à parcourir en pensée les routes du passé, à se remémorer la forme ancienne de la maison ou de la cité des aïeux, à en conserver les moindres vestiges survivants. Ils représentent la reconnaissance de la vie envers toutes ces choses mortes qui lui ont permis de naître, et ils conservent pour les générations à venir le secret des conditions qui ont rendu cette vie possible, parce que leur âme, façonnée de souvenirs, a fini par ressembler à cette vie immobile des vieilles pierres.

Cette façon de vivre conservatrice est instructive, si elle s'élève à une conscience éclairée par l'histoire de la tradition. Les hommes qui l'adoptent sont en plus grand nombre que ceux dont la besogne est d'avant-garde. Mais de très grands hommes et de grandes époques ont senti leur génie s'éveiller par cette lumière qui se faisait en eux sur leur passé. Il est visible que Nietzsche, sans le nommer, range Gœthe au nombre de ces grands traditionalistes [1]. La Renaissance italienne tout entière est ainsi « prolongement miraculeux de la mélodie antique » dans une conscience cultivée par l'histoire de la tradition. S'il

---

[1] *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 3. (*W.*, I, 303.) « L'histoire de la ville devient pour lui sa propre histoire. Il conçoit les murailles, les portes à tourelles, les ordonnances du conseil, les fêtes populaires comme un mémorial illustré de sa jeunesse, et il retrouve dans tout cela sa force, son labeur, sa joie, son jugement, sa folie, ses écarts. » C'est le plan même de *Poésie et Vérité*. Le mot de *Urväter-Hausrath*, cité par Nietzsche, sera reconnu par tout le monde : Il est pris dans le premier monologue de Faust.

y a une grande mémoire impersonnelle qui souterrainement joint les consciences de tous les hommes d'abord d'un même groupe, et qui peut-être fait l'unité de toute la conscience humaine, un des moyens de nous en rendre compte est de nous imprégner d'histoire. Les plus grands, qui dans l'histoire « monumentale » n'entendent que le cri éloigné des grands génies fraternels venir à eux du fond du passé, gagneront eux-mêmes à se pencher sur cette nappe continue de la tradition : Ils y verront reflétée « l'âme de leur peuple comme leur propre âme » [1]. L'élite reprendra une force nouvelle au contact de ses origines; et la vie de la multitude restera plus saine si elle s'attache au sol, à la coutume, à la mentalité natales.

C'est cet *historisme* que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui le *sens de l'histoire*. Selon Nietzsche, il y a là un contresens. Il ne faut pas confondre l'attachement avec l'intelligence. Le traditionalisme perpétue le passé sans le comprendre. Il nous épargne l'insécurité avec laquelle des peuples déracinés, ou qui ont perdu la piété envers les aïeux cherchent, en tâtonnant, un sol nouveau où prendre pied. Mais le sens traditionaliste n'incite pas à l'action nouvelle ; et comme il se cramponne, avec la ténacité d'une liane, aux murailles des institutions anciennes, il en vient, tôt ou tard, à les trouver vénérables, non parce qu'elles recèlent de la vie, mais parce qu'elles sont vieilles. Une fois de plus, le passé momifié étouffera l'éclosion de l'avenir, et quand la vie aura péri dans les enveloppes qu'elle avait longtemps habitées, la curiosité archéologique seule, le goût de collectionner, les conservera et amoncellera les formes vides. Contraindre la vie nouvelle à habiter ces demeures, ce serait

(1) *Ibid.*, § 3. V. plus haut, p. 218-220.

tyrannie, si ce n'était chimère; car c'est la tradition elle-même qui suscite toujours les révolutions.

3° *Aider la révolte de ceux qui souffrent :* c'est donc le troisième devoir. — Rien n'importe à la vie comme d'élargir, de disloquer, d'abattre des vieilles dépouilles. Une obscure, insatiable et puissante poussée le veut. Vivre, c'est grandir, et c'est donc détruire. Ici, Emerson et Lamarck se rejoignent; et les lois de la vie sociale ne diffèrent pas des lois biologiques. Les castes, les privilèges, les dynasties, toutes les formes du droit et de la moralité méritent de périr quand elles étouffent les vivants qu'elles devaient soutenir et protéger; et la vie, pour croître, use de cette ingratitude nécessaire. Elle se révolte, quand les formes vieilles la font souffrir. Le savoir historique peut précipiter cette métamorphose. Connaître les débuts humbles ou impurs des institutions ou des états d'âme qui nous tyrannisent, quelquefois par notre propre admiration, c'est nous affranchir. Il apparaît que dans toutes les formes politiques, dans toutes les institutions de famille, de droit, de moralité, il y a de l'erreur, de la brutalité, de la cruauté irrationnelle. Tous les grands hommes montrent des tares. Aucun ne souffre d'être vu de près. Leur action fascinante sur les foules exige le lointain et cette atmosphère de sentiment qui les voile. L'histoire nous renseigne sur les besoins auxquels ils ont autrefois suffi. Mais la contradiction va croissant entre le prestige suranné des hommes ou des institutions, et le besoin présent. Alors, ce sera un antagonisme intérieur plus redoutable que le conflit allumé dans l'âme des héros par la contemplation d'un grand passé. L'admiration les poussait à rivaliser avec d'illustres devanciers. La constante comparaison qu'ils faisaient de leur modèle avec eux-mêmes ne leur laissait pas de repos. Nous, nous voulons terrasser le passé, parce que nous le méprisons.

Nous avons souffert de ce passé jusqu'à la clairvoyance. Mais nous aurons le courage de le détruire, à force d'en avoir souffert.

A prétendre libérer ainsi des énergies jusque-là paralysées, on s'expose à un risque peut-être mortel. Les Lamarckiens ont démontré pour les espèces vivantes le danger qui les guette lorsqu'elles quittent leur habitat natal. Plus d'une a péri dans la migration. Mais comme elle périrait aussi à ne pas l'entreprendre, mieux vaut sans doute courir une dernière chance [1]. Il en va ainsi de l'espèce humaine. La souffrance l'oblige, quand les formes sociales sont usées, à quitter son ancienne nature et à se refaire, par l'habitude, de nouveaux instincts. Cela ne va pas sans cicatrices. Cette seconde nature, greffée sur la première, reste fragile très longtemps. L'histoire, alors, vient à notre secours. Elle nous apprend le succès de plus d'une de ces greffes. Elle enseigne que même la première nature a été habitude d'abord, et que toute habitude se fixe en instinct naturel. L'histoire est ainsi un enseignement de révolution autant que de traditionalisme. Il est seulement vrai que ses leçons ne s'adressent pas aux mêmes hommes au même moment.

Il y a des hommes à qui elles sont toujours nuisibles : Nietzsche ne croit pas pouvoir se dérober à cette contrepartie d'une démonstration qui procède par dilemmes. Les méthodes de l'analyse critique, découvertes par une pensée souffrante et encline au blâme, peuvent se détacher de la fonction pour laquelle elles sont d'abord créées. Elles ne sont plus alors épaulées par l'instinct constructif qui justifie la destruction préalable. On dissèque par curiosité sèche. On essaie de savoir pour savoir. Une classe nouvelle de savants donnera son empreinte à la généra-

[1] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 3. (*W.*, I, 307-309.)

tion nouvelle. Ceux-là auront peur de l'illusion jeune. Ils sèmeront le doute sur les patries, les mœurs, les croyances. Ne savent-ils pas que toutes les croyances ont changé et que toutes les patries sont destinées à périr? Ils se donnent, quand ils sont nobles, une émotion raffinée à contempler cette fragilité des choses éminentes et respectées. Ils chercheront, dans le passé, des problèmes de connaissance, au lieu de lui demander des leçons d'action. Ils se feront une sensibilité propre à accueillir les impressions disparates et rares. Pour arriver à l'impartialité historique, ils évideront leur moi de toute conviction propre et de tout sentiment fort. L'instinct formatif qui seul peut mettre en œuvre les matériaux amoncelés par la recherche des érudits, succombera sous le faix immense des souvenirs [1].

Il naîtra de là deux états d'esprit, l'un de débilité, l'autre de cynisme. 1° C'est sénilité pure et manque de force morale que cette impartialité affectée avec laquelle les esprits critiques laissent défiler dans leur souvenir les civilisations et les hommes du passé. Ils en viennent à avoir tout expérimenté par l'esprit avant d'avoir ébauché aucun acte. Ils n'en risquent aucun, puisque le goût de l'analyse énerve les velléités naissantes, et que leur expérience historique leur enseigne la mort prompte de tout ce qui fut grand. Un *memento mori* sort pour eux du spectacle des choses humaines. A leurs yeux, tout a été déjà accompli et l'on vient trop tard, depuis cinq mille ans qu'il y a des hommes qui agissent au grand jour de l'histoire. L'esprit chrétien ne jetait pas sur le monde un regard plus morose que ce scepticisme qui le prolonge. C'en est fait de tout ensemencement, de toute tentative osée, de tout désir, quand la pensée du périssable nous

---

(1) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, §§ 4, 5. (W., I, 311, 319.)

obsède sans fin. C'est ce scepticisme raffiné surtout qu'il faut appeler *décadence* (1) et, à ce compte, il n'y a pas de peuple plus décadent que l'Allemagne conduite par ses savants de la génération actuelle.

2° Mais il y a une espèce plus nombreuse et pire. Cette impartialité qui, éternellement, constate sans trouver la force d'un jugement ou d'une protestation, se transforme tôt ou tard en approbation. A force de trouver à tous les faits une explication rationnelle, on finit par trouver de la raison à tous les faits. Le donné paraît remplir tout l'espace du concevable. Dès lors, plus de jugement et plus de mépris. L'héroïsme ou la sainteté se réintègrent dans la marche immensément mécanique des faits. Le succès des actes décide de l'appréciation qu'on en fera. L'abdication du vouloir devant l'imbécillité victorieuse, devant la marche des bataillons, devant le vote massif ou les fourches brandies des multitudes, devant la force des gouvernements, n'est qu'une des formes de la vieille illusion déterministe, paralysante comme un cauchemar. Les Allemands non seulement la subissent, mais la propagent. Un marteau-pilon énorme, fonctionnant sous la poussée d'un mécanisme perfectionné, c'est toute l'armée allemande de 1870 (2). Son succès cause l'orgueil cynique des Allemands d'aujourd'hui, et cette assurance les sert. Mais ils y perdent le sentiment de la raison réalisable et l'intelligence du rôle réel des qualités supérieures (3). Cet abrutissement de tout un peuple compromet la supériorité

(1) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 8. (*W.*, I, 349 sq.)

(2) Von Schlieffen a démontré depuis, combien les conceptions ingénieuses d'un Moltke furent constamment méconnues de ses subordonnés. V. ses articles sur Moltke, d'après les documents inédits de l'état-major général allemand, dans *Vierteljahrshefte für Truppenführung*. 1911, p. 363 sq., 522 sq.

(3) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 8. (*W.*, I, 356) : « Ihr macht den Erfolg, das Factum zu eurem Götzen, während das Factum immer dumm ist und zu allen Zeiten einem Kalbe ähnlicher gesehen hat, als einem Gotte. »

germanique plus que ne fera la haine des vaincus. Par surcroît, ses philosophes s'en mêlent; ils cherchent des prédestinations divines à des réalités brutes. Eduard von Hartmann demande aux hommes « de livrer leur personnalité au processus universel » : Il veut que cette personnalité s'écoule comme une goutte anonyme dans la clepsydre des temps. Il offre le triomphe de Krupp comme la fin où s'acheminent avec nécessité les mondes. Alors, le crime de l'historisme allemand est consommé, mais aussi son ridicule est sans bornes [1].

Nietzsche oppose à cette glorification métaphysique du fait sa métaphysique nouvelle de la vie, lamarckienne d'inspiration, mais qui monte de la région des faits à la région des valeurs. Il montre combien toute vie se fraie péniblement son sentier ; comment, dans un univers livré au hasard, la raison ne s'introduit que par des individus préoccupés de tirer parti de ces hasards brutaux dont ils se garent, et qui réussissent, au terme d'une longue évolution personnelle, à se créer une vie digne d'être vécue.

Les trois formules de l'histoire distinguées par Nietzsche correspondent aux trois types d'humanité [2]. L'histoire *critique* satisfera l'humanité révoltée et sensible de Rousseau ; l'histoire *traditionaliste* convient à l'humanité gœthéenne conservatrice et idyllique ; mais l'histoire *monumentale*, si elle doit stimuler les grands agissants, correspond-elle à l'humanité schopenhauérienne ? Le héros du vrai, dont toute la vie se consume à la besogne de comprendre, est-il aussi le héros de l'action ? Ne devrait-il pas préférer l'histoire critique ? Ce grand problème sera l'un des pivots autour duquel tournera le système de Nietzsche.

(1) *Ibid.*, § 9. (*W.*, I, 358, 366.)
(2) V. plus haut p. 157 sq.

L'histoire critique détruit les illusions, les autorités, les idées, parce qu'elle les ramène à leurs origines. Elle est un savoir. Mais savoir n'est pas encore comprendre. L'homme schopenhauérien sait les choses et à la fois les comprend, c'est-à-dire qu'il n'en connaît pas seulement l'origine, mais la *valeur*. Il sait l'origine et la valeur de la science elle-même. Les vérités dont il a souci ne sont pas des explications, mais des évaluations. Voilà par où il est aussi le grand homme d'action. Il est par delà l'héroïsme des exploits matériels. Sa sainteté nouvelle, l'abnégation au service d'une nouvelle et haute valeur à découvrir, Nietzsche la tient pour une prouesse à la fois plus dangereuse et plus difficile. Il marche à l'avant-garde de l'avant-garde.

Dans cette théorie de l'histoire, il subsiste pourtant une étrangeté. Nous devons par des livres, par de superficiels vestiges et des monuments en ruines, nous initier à la vie. Comment est-ce possible? Ce n'est possible que par suggestion et par *réminiscence platonicienne*. Dans le platonisme, nous n'arriverions jamais à saisir les *idées*, si nous n'avions le souvenir effacé de les avoir connues dans une autre existence. Ainsi, dans Nietzsche, la vie, dont autrefois s'animaient les enveloppes mortes qui s'appellent des monuments, nous paraîtrait éteinte, si nous n'avions en nous une vie analogue et créatrice. Nous ne comprenons le passé qu'en fonctions du présent. Le document historique est fascination magique, qui nous ravit brusquement dans cette profonde région, que constituent la mémoire et l'impersonnel vouloir où sont enveloppés tous les hommes. Alors, nous nous découvrons identiques aux héros d'autrefois ; nous retrouvons notre âme dans l'âme continue de la tradition, et nous reconnaissons notre hérédité primitive dans les origines que notre critique analyse. Avec quelques bribes du passé redevenues intelligibles

par une interprétation vécue, nous retrouvons notre vie véritable, qui est éternelle. En dehors de là, tout reste défilé d'images et de concepts. Voilà pourquoi l'histoire ne peut être une science.

III. — Le préjugé de l'humanisme.

Il y a une forme de l'histoire qui devrait unir la vertu éducative des sciences naturelles à celle des sciences historiques, mais qui devrait échapper au danger qui les menace les unes et les autres : c'est la science de l'antiquité classique, appelée par les Allemands *philologie* [1]. Science naturelle, puisqu'elle étudie les langues dans leur évolution psycho-physiologique, elle ne peut oublier pourtant que les langues, faites pour exprimer des pensées, ne sont pas toutes également propres à contenir toutes les qualités intellectuelles. Elle restitue la vie des grands hommes, les traditions, les révolutions des peuples anciens. Mais toute cette histoire violente n'a pour elle d'intérêt que par un petit nombre d'œuvres belles. La durée plus ou moins longue des États engloutis ne peut l'aveugler sur la valeur vraie d'une civilisation.

Plus que toute autre culture de l'esprit, l'humanisme devrait donc être à la fois science et art de la vie. L'humaniste, descendu dans l'Hadès du passé, en rapporte la « tête de Gorgone » de l'antiquité grecque ; et les médiocres en restent pétrifiés d'effroi, malgré leur admiration de commande. Les grandes âmes et les grands artistes seuls savent retrouver le regard qui vivait dans ces yeux

(1) L'usage allemand appelle *philologues* les professeurs de lettres des gymnases et des universités. L'usage français ne comprend sous ce terme que les études de linguistique et la mise en état des documents. *Wir Philologen*, titre d'une *Considération intempestive* non écrite, doit donc se traduire : *Nous autres humanistes.*

morts. La multitude est reléguée pour jamais dans son impuissance par l'effroyable évidence qui repose dans ses traits glacés. Aussi, deux siècles de philologie n'ont pu amener de Renaissance en pays germanique. C'est que notre humanisme souffre d'une contradiction interne dont il doit périr. Humaniste de métier, Nietzsche a souffert de ce conflit, non seulement dans sa science, mais dans sa conscience.

Une de ses *Considérations intempestives*, celle qu'il projetait d'intituler : *Wir Philologen*, nous aurait donné cette nouvelle et intime confession sur lui-même. Il concevait les blessantes attaques d'Ulrich von Wilamowitz comme une défense désespérée de l'ancienne philologie, menacée par un nouvel humanisme intuitif et créateur, dont Nietzsche avait donné le modèle dans le livre sur *la Naissance de la Tragédie*. Pour sa réponse, il ne comptait pas entamer une discussion érudite. Il avait opposé à l'adversaire un sentiment divinatoire de la grécité, qui aurait suffi à parfaire l'éducation du genre humain. Il nous faut reconstruire cette *Intempestive* non écrite [1].

Le premier antagonisme que l'humaniste sente en lui, vient de ce qu'il est un savant, quand il doit être aussi un artiste. Il ne s'agit pas seulement de pénétrer par le sentiment la beauté grecque. Il s'agit de trouver à cette interprétation une expression elle-même immortelle.

Un petit nombre d'humanistes philologues, sous la Renaissance, ont connu ce secret. Pourquoi l'espèce s'en est-elle perdue et ne s'est-elle retrouvée que dans Gœthe et Leopardi ? Il y a là une décadence presque nécessaire. La

---

[1] V. les fragments dans les œuvres posthumes, t. X, 343-426; et les plans successifs, t. X, 471-480. Beaucoup de vues éparses aussi dans les conférences *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* et dans la IIe *Intempestive*.

mise en état des documents a exigé la spécialisation (¹), un patient travail de fouille. Pour un temps, il a fallu des terrassiers, des charretiers, des restaurateurs capables de consciencieux nettoyages; puis, des raccommodeurs à la main patiente et délicate (²). Travail indispensable, puisque sans lui les monuments resteraient couverts de terre ou ensevelis — sous les barbarismes des copistes. Ces monuments, on a dû les restituer, non sans erreurs, dans leurs linéaments mêmes. Les équipes vouées à ces modestes besognes n'ont guère connu les joies de la contemplation artiste. La vie antique leur doit d'avoir été tirée, racine par racine, du bourbier où elle gisait. Mais cette peine d'érudition laisse aux philologues la tare du métier mesquin: le vague mécontentement attaché à une besogne sans gloire (³). Les infirmités de l'historien professionnel se retrouvent chez le philologue, son confrère. La plus grande partie de ce travail, même correct, est gaspillée, puisqu'il est fait sans discernement et qu'il explore avec minutie des filons stériles (⁴). Beaucoup n'ont jamais eu les qualités requises pour comprendre. Car ni le travail, ni l'intelligence critique n'y suffisent. La beauté antique est rebelle. On n'en force pas l'accès. Elle parle à qui elle veut, et quand elle veut (⁵). Il faut entendre par là que des siècles entiers ont été dénués du sens de l'antiquité. Et pendant les époques qui ont eu ce sens rare, il n'a pas été commun. Il faut de l'enthousiasme créateur, et le plus délicat senti

(¹) *Wir Philologen*, §§ 147, 148, posth. (*W.*, X, 369.)

(²) *Homer und die class. Philologie.* Gedanken zur Einleitung. (*W.*, IX, 25-29.) — *Zukunft uns. Bildungsanst.*, I. (*W.*, IX, 225.) — *Nutzen und Nachteil der Hist.*, § 6. (*W.*, I, 337.)

(³) *Nutzen und Nachteil*, posth., § 13. (*W.*, X, 27.) — *Wir Philologen*, §§ 120, 156, 167, 193. (*W.*, 353, 372, 376. 383.)

(⁴) *Ibid.*, § 108. (*W.*, X, 348.)

(⁵) *Ibid.*, § 187. (*W.*, X, 381.) « Das Altertum redet mit uns, wann es Lust hat, nicht wenn wir. »

ment de la forme, pour restituer en nous ce qui en fait la beauté (¹).

Comment veut-on que ces qualités restent vivantes chez des hommes enrégimentés, usés et rapetissés par leur surmenage ? Leur notion même de la culture diffère de celle que l'antiquité peut donner. C'est ainsi qu'ils ont construit cet idéal de la sérénité grecque, qui faussait encore l'esprit de Winckelmann. Une philosophie des lumières, un humanitarisme vague, voilà ce qu'ils ont substitué à la grécité tragique des grands siècles (²). Les philologues ont projeté sur l'antiquité leur pensée petitement bourgeoise; et la bourgeoisie les a chargés de répandre ce vague humanitarisme. Il n'est pas de condition pire pour comprendre le génie grec. Et la beauté hellénique, vue dans l'éclairage pauvre de ces ateliers, perd à jamais la vigueur de son tragique contour.

Le second antagonisme vient de ce qu'il ne s'agit pas de restituer, même par un sentiment exact, ce que fut la Grèce. Ce serait une délicate, mais vaine distraction; car la vie ne se recommence pas. Nous n'avons pas à *imiter* les Grecs. Entreprendre de copier une civilisation disparue est la chimère des époques mal informées ou des époques impuissantes. Nietzsche enseigne une civilisation créatrice, qui ne saurait s'asservir à aucune imitation, même du plus grand modèle (³). Les Grecs, tout les premiers, nous enseignent l'art des emprunts multiples, mais transformés par une originalité puissamment active. A quoi bon, en effet, comprendre les Grecs d'une façon désintéressée? Nous ne sommes pas faits pour savoir;

(¹) *Gedanken zur Einleitung*. §§ 12, 25. (*W*., IX, 27, 30.)
(²) *Wir Philologen*, § 186. (*W*., X, 381.)
(³) *Ibid*., § 122, posth. (*W*., X, 354) : « Es ist die Sache des *freien Mannes*, seiner selbst wegen und nicht in Hinsicht auf andere zu leben. »

c'est le savoir qui est fait pour nous ([1]). Soyons d'abord des hommes, nous en serons de meilleurs humanistes. L'étude du passé exige une forte expérience acquise par la vie, et elle ne sera fructueuse que le jour où nous aurons nous-mêmes dépassé l'antiquité. On ne peut *juger* que les choses que l'on domine du regard; et le savoir n'est pur que le jour où il est en mesure non seulement d'expliquer, mais de juger ([2]). Plus que jamais il est vrai de dire : *Nur aus der hœchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten* ([3]). Mais sans doute la comparaison avec l'antique nous permet à son tour de juger le temps présent; et, de la connaissance que nous en aurons acquise, nous tirerons une affirmation sur la valeur de notre vie ([4]).

Que nous apprend sur nous-mêmes l'antiquité grecque vue face à face ? On ne la comprenait pas à l'époque du pseudo-classicisme ; et nos humanistes ont achevé d'en oblitérer l'image. La bourgeoisie présente, dont ces humanistes sont les mandataires, s'effaroucherait de la terrifiante et immorale image de la Grèce vraie. Rien n'est « intempestif » et révolutionnaire comme cette Grèce, interprétée exactement. Notre premier soin, si nous voulons fonder une civilisation nouvelle, doit être de souligner cette hostilité ([5]) ; et de jeter à la tête de nos Philistins « la tête de Gorgone ». Ç'avait été le but de Nietzsche, quand il projetait son *Livre des Grecs*.

Mais en même temps, entre la vraie antiquité primitive et notre art ou notre philosophie supérieure, il apercevait une entente mystérieuse et nouvelle. Wagner et

([1]) *Wir Philologen*, § 120. (*W.*, X, 352.) — *Ibid.*, § 106. (*W.*, X, 346, 347.)
([2]) *Ibid.*, § 268. (*W.*, X, 409.)
([3]) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 6. (*W.*, I, 336.)
([4]) *Wir Philologen*. § 108. (*W.*, X, 348.)
([5]) *Ibid.*, §§ 119, 125, 129. (*W.*, X, 352, 356, 361.)

Schopenhauer n'ont-ils pas retrouvé la philosophie qui se dégage de la vie grecque? Ils ont montré comment les plus grandes œuvres de l'esprit germent des profondeurs du mal et de l'épouvante ; et que les civilisations supérieures elles-mêmes, issues de forces sauvages, sombrent dans des catastrophes (1). Le sens tragique de l'existence s'est rouvert en nous, quand nous avons compris les Grecs ; et il nous est garant que nous les avons compris. Mais les avoir compris, n'est-ce pas, par définition, les avoir dépassés?

Arrêtons-nous à cette pensée, qui est un des grands secrets de Nietzsche. L'humaniste a une mission sociale. Il devine dans la société du présent des énergies dormantes. Il dispose d'un réactif puissant, la beauté grecque, capable de déceler en nous la vitalité non éteinte. C'est là sans doute un humanisme qu'on n'avait pas encore vu. Il n'était pas possible avant Gœthe, avant Schopenhauer, avant Wagner, qui l'ont fait surgir comme un poème (2). Il nécessitait une génération de savants nourris dans le voisinage des génies.

Cette science nouvelle nous montre, dans les civilisations abolies, les grands hommes, les institutions, enfin les forces qui les ont faites grandes. Elle saisira cette réalité reconstruite dans une âme jalouse de mieux faire. Elle renforcera en nous les grands instincts ; nous incitera à rebâtir, en les élargissant, les grandes institutions : et, au milieu d'elles, naîtront d'eux-mêmes les grands hommes (3).

L'histoire aura donc été une nouvelle maïeutique, mais sociale. Nous aurons dialogué avec le passé, et il

---

(1) *Wir Philologen*, § 104. (*W.*, X, 346.)
(2) *Ibid.*, § 123. (*W.*, X, 354.)
(3) *Ibid.*, § 279. (*W.*, X, 414.)

nous aura appris ce que nous ignorions de nous. Mais instruits par le passé, nous valons mieux que lui, et en quoi? Nietzsche faisant le bilan, en vient à une étrange conclusion où se résume tout ce qu'il a appris de Ritschl, de Burckhardt et de Rütimeyer. Nous avons éclairé le monde par l'histoire naturelle et par l'histoire humaine. Nous sommes affranchis de l'oppression religieuse. Nous regardons le monde d'un regard nettoyé. Par là, nous pouvons mieux comprendre les Grecs. Nous les reconnaîtrons pour des hommes plus que nous imbus de superstitions sombres. Nous ne croyons plus aux miracles comme eux. Nous sommes donc dénués du fanatisme qui veut imposer la croyance en des forces miraculeuses. Nos formes sociales et politiques ne sont plus celles de la cité assise sur un soubassement de mythologie. Notre jugement, plus rationnel, est aussi plus équitable. Nous savons reconnaître sans fausse pudeur que notre raison, si lentement acquise, est sortie d'une effroyable déraison. Elle pourra sans doute se transformer encore. Toute éducation, les Grecs nous l'ont fait voir, tient dans cette adaptation embellissante qui, du crime et de la sauvagerie, a su tirer l'art et la sérénité. Nietzsche reconnaît ainsi que si nous dépassons les Grecs, c'est par plus de savoir, de critique socratique, de lumière. C'est donc qu'il a déjà passé à une attitude nouvelle de l'esprit. Il enseigne l'éducation, non plus par l'illusion salutaire, mais par la force efficace de la vérité.

---

(1) *Wir Philologen*, posth., §§ 258, 259, 262, 266. (*W.*, X, 403-407.

IV. — Le fragment de *Prométhée*.

Ç'a été chez Nietzsche un rêve ancien que de revêtir sa pensée de poésie. Le fragment d'*Empédocle* avait ébauché ainsi, en 1870, la fiction dirigeante qui animait son amitié pour Richard et Cosima Wagner. En 1874, au terme d'une longue méditation philosophique, et quand il a arrêté les grandes lignes de l'*Intempestive* consacrée à l'humanisme, Nietzsche songeait à retracer dans un drame l'œuvre de régénération humaine où il est conduit par son interprétation nouvelle de la Grèce. Pour dire cette grande œuvre, ce n'est pas de trop que le symbole de *Prométhée*.

Tout l'enseignement de Nietzsche sur les Tragiques grecs se fût joint dans ce poème à toute sa connaissance des poètes allemands. Heine, dans le cycle de *Nordsee*, avait dit un jour toute la mélancolie des modernes devant ces dieux de la Grèce, abandonnés, mais qui surgissent parfois dans notre songe, au crépuscule mourant, comme des images pâles et transfigurées de douleur [1]. Combien ces dieux anciens, faits pour la victoire brutale, mais aussi pour la forte joie, avaient été préférables aux divinités tristes et sournoisement lâches du christianisme! C'est pourquoi leur déchéance méritait les pleurs d'un poète. Nietzsche résolut de reprendre ce mythe scandinave et heinéen du vieillissement des dieux. Il projeta d'en faire ce *crépuscule* que Wagner n'avait pas su décrire, au terme de la *Tétralogie*, et ce châtiment de Zeus, dont le Prométhée d'Eschyle n'avait pas voulu livrer le secret.

Tout l'illogisme schopenhauérien du monde pour Nietzsche peut se formuler dans cet axiome : « Les dieux sont voués à la sottise. » L'action créatrice qui mène les

---

(1) H. Heine, *Nordsee*, Die Götter Griechenlands.

mondes se consume dans une impuissante contradiction. Mais de cette lutte contre l'absurde se dégage un grand fait tout humain, la civilisation. Ainsi Zeus a voulu détruire la race humaine, œuvre de Prométhée. C'est pourquoi il a envoyé Achille, Hélène et Homère. La beauté féminine devait déchaîner d'inextinguibles guerres; puis la poésie glorifier la guerre et la beauté. Infernal et divin stratagème. Il ferait durer l'universel déchirement. Comment les hommes ne seraient-ils pas saisis d'émulation à jamais, pour égaler cet héroïsme épris de beauté et immortalisé par les aèdes? La terre serait livrée aux convulsions de la force; et elle le fut. Or, il en surgit paradoxalement ce miracle, la civilisation grecque. Elle atteignit jusqu'aux confins extrêmes où pénétra l'épopée homérique.

Nous manquons de données pour définir comment Nietzsche aurait décrit la ruine de l'âge et de la civilisation épiques. Nous savons seulement que par une ruse nouvelle, Zeus reproduisait, amplifiée, sa première création. Un âge nouveau naît alors à l'existence. De grands faits sociaux remplacent les grands symboles mythiques. Ce n'est plus Achille que Zeus envoie, mais Alexandre. Hélène ne fascine plus les hommes, mais Rome les attire par la supériorité vigoureuse de sa vie sociale et de son ordre. La poésie est remplacée par la science. Alexandre et Rome sont la conquête personnifiée; mais la science, qui vulgarise leurs hauts faits, est, comme eux, conquérante. C'est là une théorie profonde de Nietzsche. Les instincts tendent d'eux-mêmes à l'infini, si rien ne les dompte (1). Nietzsche ne saisit pas encore abstraitement sa métaphysique future. Il la lit dans sa conscience en symboles imagés. Toute vie est appétit de dominer; tout instinct tend à l'universalité.

---

(1) *Einzelne Gedanken*, 1870-71, § 202. (*W.*, IX, 263.)

A elles trois, ces puissances, la Force, l'Ordre, la Science, sont l'apollinisme étendu jusqu'à ses dernières limites : donc elles doivent prendre possession du monde. Elles représentent encore une fois la civilisation hellénique, élargie, diffusée à travers le globe habité, par la guerre, par la loi, par l'intelligence. Jamais le sang ne coula davantage. S'ensuit-il que l'humanité ait péri? En regard la puissance adverse grandit : l'absolu mysticisme. « A mesure qu'augmente le radicalisme de la pensée, le déploiement du dionysisme aussi se fait plus grandiose. » Pour quelle œuvre? Pour que cet apollinisme élargi et ce dionysisme engendrent un génie plus vaste que tous ceux du passé [1].

Une puissance en effet égale en force le génie militaire, le réalisme romain et la science : c'est le dionysisme total, c'est-à-dire le pessimisme, le renoncement. Subtile ruse du Vouloir-vivre. Pour soustraire les hommes à la nécessité de mourir, il leur inspire le culte de la mort. Il y a un Dieu plus puissant que Zeus, c'est le Dieu qui abdique devant la vie : Dionysos-Hadès. Fantôme exsangue et fanatique, il fera de la terre une demeure de spectres, pâles aussi et fanatiques.

Novalis, un jour, dans les *Hymnen an die Nacht*, avait montré que la splendeur des dieux antiques s'était écroulée quand s'était approchée du festin divin la pensée de la mort. Pour Nietzsche, il ne peut être question de découvrir dans la mort la vie éternelle.

Du bist der Tod und machst uns erst gesund,

avait dit Novalis de Jésus. Nietzsche ne nomme pas le « fils de Zeus » de son nom chrétien. Mais on le devine. Après une courte période d'équilibre entre les instincts

---

[1] *Einzelne Gedanken*, § 202 fin. (*W.*, IX, 263.)

adverses, « le monde hellénique d'Apollon est intérieurement submergé par les puissances dionysiennes. Le christianisme y était préexistant ». L'Évangile de Jean est né de ce sol dionysiaque. Ce Jésus transfiguré est un avatar du Dieu martyrisé qui revient du pays des morts ; « un fruit de l'esprit même d'où étaient nés les mystères ». Cela marque une grave recrudescence du sacerdotalisme (1).

La venue de ce Dieu annoncera le règne des prêtres. Dans une discussion comme celle où Prométhée, plaidant devant les dieux, avait obtenu pour les hommes tous les biens de la terre, la prêtrise, sous le fils de Zeus, se montrerait l'universelle accapareuse (2). Commencerait alors le règne de Dionysos-Hadès, où une humanité rabougrie vit dans l'indigence et dans la peur, courbée devant son Dieu-fantôme. C'est le moyen-âge, l'ère de la haine contre la Grèce et où faillit mourir de débilité, comme les hommes, Zeus qui avait voulu les extirper.

Le drame de Nietzsche se fût ouvert sur cette humanité corrompue, devenue l'ombre d'elle-même. La puissance des dieux olympiens n'est plus. Adrastée, la destinée vengeresse, a repris les foudres de Zeus. Le dieu funèbre a répandu l'oubli sur les Olympiens délaissés. Prométhée, créateur des hommes, et à qui personne n'a pu arracher le secret des causes qui devaient amener la chute des dieux helléniques, savoure à présent sa vengeance. Fantôme impuissant à son tour, le vautour envoyé par Zeus, oublie de lui dévorer le foie, et médite à haute voix sur ce cataclysme des mondes.

Prométhée cependant, oublié aussi, n'aura-t-il pas enfin pitié des hommes, qui se consument dans la plus chétive et tremblante existence? Il leur envoie son frère

---

(1) *Einzelne Gedanken*, §§ 203-205. (*W.*, IX, 263.)
(2) *Prometheus*. (*W.*, X, 488.)

Épiméthée. Un drame tardif de Gœthe autrefois avait déjà eu l'idée de mettre les deux frères en présence. Et avec Épiméthée viendra Pandora, c'est-à-dire la culture grecque. Cette boîte d'où sortiront pour les hommes tous les biens et tous les maux, aux yeux de Nietzsche, c'est l'*histoire* et le *souvenir ;* et c'est la plus belle histoire et le plus éclatant souvenir : l'histoire de la Grèce et la beauté grecque revenant à la mémoire. C'est Achille et Hélène, et toute l'antiquité grecque revenant parmi les hommes, quand on relit les poètes grecs.

De nouveau, dès lors, l'humanité s'enivrera de ce rêve de la Guerre et de la Femme. Les hommes en seront stimulés jusqu'à ne plus craindre la mort.

Il faut que les hommes s'entretuent, avait dit Novalis dans les fragments qui terminent *Heinrich von Ofterdingen,* cela est plus noble que de tomber sous les coups du destin. Le goût de la mort est le génie même du guerrier. La terre est le séjour de la guerre. Il faut la guerre sur la terre [1].

Pour Novalis, cette époque de guerre vivifiante était ce moyen-âge chevaleresque ; et Nietzsche ne le suit point ici. Il n'a jamais considéré le moyen-âge que comme une ère de décadence. L'époque où revivront les ombres, abreuvées du sang de la guerre, c'est, selon Nietzsche, la Renaissance ; car la Grèce seule peut être institutrice d'héroïsme.

Mais à regarder de près cet hellénisme, qui nous présente la vie sous des dehors si séduisants, on le trouve assis sur des fondements d'épouvante. Si l'on ne s'y résigne pas, on ne peut imiter la Grèce, et c'est une chimère que la Renaissance.

Sous le coup de cette déception qui remplit les deux derniers siècles, faut-il s'étonner que l'humanité se fasse

---

[1] Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, Ed. minor, IV, 244.

plus que jamais une face de laideur spectrale? Voilà l'humanité du temps présent où règne le doute universel. Les hommes doutent de Zeus; ils doutent de Dionysos; ils se méfient même de Prométhée. D'où vient cette triple méfiance?

Il n'est pas difficile de deviner que l'humanité doute du Dieu suprême, à cause de la gestion si évidemment défectueuse dont témoignent les maux innombrables du monde. Nietzsche a suffisamment motivé les deux autres doutes. Les hommes se croient immortels. Ils oublient donc qu'ils ont à transmettre une vie enrichie par eux et qui, après le sacrifice de chacun, n'atteindra son sommet que par l'effort total des générations. Quelle duperie n'est pas la leur? Prométhée, pour les préparer à la vie, a détourné leur regard de la mort : c'est là le sens de notre croyance illusoire en notre durée par delà le tombeau. Ainsi les hommes étaient livrés d'avance à Dionysos-Hadès, et devaient chercher le sens de leur existence par-delà les réalités terrestres. De là leur désarroi le jour où ils ont soupçonné leur duperie. Enfin cette préoccupation de l'analyse, cette manie de thésauriser le savoir, ce souci d'accumuler les expériences profitables, est un don non moins fatal. Toute sagesse est sénilité. La force jeune suppose de l'irréflexion. Prométhée, quand il a donné aux hommes la pensée consciente, a préparé ainsi leur déchéance.

De tous les soupçons qui tourmentent l'humanité, il n'en est pas qui la paralyse davantage au temps présent. Prométhée seul est donc coupable. Quand Épiméthée sur le tard lui apprend sa faute, il la reconnaît. Il approuvera le châtiment qu'il subit. L'humanité a besoin d'une refonte. Mais il suffit que l'erreur soit reconnue pour que le vautour divin cesse de déchirer les entrailles du Titan vaincu. Zeus en personne délivrera de ses chaînes le créateur de

la race humaine, afin que, rendu à la liberté, il remette au moule son œuvre anéantie.

Quel aurait été ce dialogue entre Zeus, Dionysos-Hadès et Prométhée qui eût terminé le drame? Il aurait défini l'avènement de la culture nouvelle de l'esprit. Il faut modeler de toutes pièces la forme nouvelle de l'humanité, l'individu de l'avenir. « Les dieux font cette concession à Prométhée. » Mais en regard quelle concession Prométhée devra-t-il faire aux dieux? Il lui faut détruire d'abord l'humanité ancienne. Par quels moyens amener cette refonte? De quelle glaise ou de quel métal en fusion pétrir les hommes futurs (¹)? Nietzsche ne nous l'a pas dit. Il a varié là-dessus. Dans *Schopenhauer als Erzieher* et dans tous ses écrits jusqu'au *Gai Savoir,* il jugera que les croyances anciennes, les cultes anciens et les plus hautes personnalités anciennes se dissoudront dans la science et dans la pensée consciente. Et de là son acharnement de pessimisme intellectualiste. Puis, en 1881, une autre pensée le saisira. Au fond de cette analyse savante, il trouvera une idée dernière et affreuse : celle du *retour éternel.* Il estimera que les hommes débiles, incapables de s'y résoudre, seront minés et éliminés par l'épouvante de cette idée. L'enseignement certain qui se dégage du fragment de *Prométhée*, c'est que l'humanité présente a mérité de mourir. Dionysos est son bienfaiteur s'il lui inspire la résignation à la mort. Mais le don qu'il lui fait pour atténuer sa souffrance, c'est la musique. On voit ainsi le double rôle que Nietzsche attribue dans la régénération humaine : 1° aux Instituts de science; 2° à l'œuvre musicale de Bayreuth. Le génie nouveau qui surgira de cette Renaissance sera toute science, toute liberté de la pensée, mais aussi tout mysticisme.

(¹) « Mittel, wie man eine Masse, einen Brei erzeugt. » (*W.*, X, 488.)

CHAPITRE V

LES INSTITUTS DE LA CULTURE NOUVELLE DE L'ESPRIT

A MESURE que Nietzsche approche de l'année 1876, une crise de formation s'accuse en lui. On a cru son système changé. Sa pensée systématique est d'une merveilleuse continuité. Nietzsche n'a pas cessé de penser que toute humanité est en son fond *dionysisme* et *apollinisme,* et que l'œuvre de la civilisation consiste à discipliner cet antagonisme intérieur. Mais il a varié sur la valeur des deux instincts en lutte. La conscience est soutenue et portée par une inconsciente poussée, d'où lui vient la vigueur et la vie. Comment discipliner les forces désordonnées, qui se heurtent en nous? Aucune psychologie et aucune morale ne peut éviter ce problème de l'unification intérieure.

Nietzsche a attribué d'abord cette vertu ordonnatrice à la faculté des images; et c'est par des images rayonnantes qu'il croyait possible d'apaiser le tumulte intérieur des passions et des obscurs vouloirs. Plus tard, c'est l'intelligence qui lui a paru la fleur la plus haute de la vigueur vitale. Les traits généraux du système ne changent pas, mais ils sont plus ou moins accusés à des époques différentes. De là une incertitude dans les conclusions pratiques où Nietzsche veut en venir.

La pensée pratique demeure, elle aussi, chez Nietzsche

singulièrement fidèle à elle-même. Elle est transformiste et platonicienne : c'est la pensée de l'éducation [1]. Il parachèvera cette pensée toute sa vie. Mais c'est elle surtout qui, dans sa première philosophie, reste une tâtonnante ébauche. Nietzsche n'arrive pas à finir ses conférences sur l'*Avenir de nos établissements d'instruction.* Il en tirera quelques arguments pour étayer *Schopenhauer als Erzieher;* les négations et les considérations de principe où il s'en tient, attestent qu'il a le sentiment d'une besogne lourde.

I. — L'ancienne et la nouvelle école.

I. *Critique de l'enseignement actuel.* — En tête de ses négations, il y a cette idée que rien n'est encore fait. L'enseignement d'aujourd'hui, secondaire ou supérieur, manque à sa tâche de culture [2]. L'État se faisant « mystagogue de la civilisation intellectuelle » assume un rôle étrange [3]. N'est-il pas manifeste qu'il songe à faire de bons fonctionnaires, et non pas à former des hommes libres et cultivés? En quatre coups de boutoir, Nietzsche exécute le régime des gymnases allemands. Il les assène avec beaucoup de calme. Il sait qu'il ne faut pas trop attendre d'un enseignement qui s'adresse à de très jeunes gens. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les exigences de leurs maîtres fourmillent de contradictions. Que veulent-ils? A la fois une « culture classique », une « culture formelle », une « culture scientifique ». Il faudrait choisir [4]. La *science* et la *culture* sont deux régions diffé-

---

(1) *Wir Philologen*, § 255. (*W.*, X, 402) : « Es wird irgend wann einmal gar keinen andern Gedanken geben als *Erziehung*. »
(2) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, IV. (*W.*, IX, 379.)
(3) *Ibid.*, III. (*W.*, IX, 368.)
(4) *Ibid.*, II. (*W.*, IX, 340.)

rentes, qui voisinent peut-être dans quelques esprits éminents, mais qui ne coïncident jamais. Si la « culture classique » est le fait d'esprits très mûrs, initiés à la plus rare révélation, il est tout à fait impossible de l'exiger d'une jeunesse imberbe et dressée par des maîtres qui eux-mêmes n'ont pas une notion exacte de l'antiquité grecque. C'est là le mal le plus grave. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'élève moyen des lycées préfère les drames de Gustav Freytag et les derniers romans de Spielhagen à la tragédie grecque et à Homère. Mais, à défaut d'une initiation entière, ne pourrait-on inspirer à la jeunesse cette nostalgie au moins, qui faisait, à Gœthe et à Schiller, chercher « les rivages de Grèce avec les yeux de l'âme » ; et sans attendre d'elle la science, ne peut-on préparer un état d'esprit scientifique?

Avant tout, le lycée se doit de cultiver chez ses élèves le respect et le sens de la langue maternelle. Non pas qu'il faille exiger des jeunes gens l'art d'écrire, privilège d'un petit nombre, et qu'on ne vulgarise pas sans le faire déchoir. Nietzsche haïssait la dissertation précoce, école de polygraphie vague. On sent la douleur d'une confession sur sa propre jeunesse dans la pitié qui le saisit, à considérer des esprits qu'on force, en serre chaude, à s'ouvrir et à fleurir quand leur personnalité est à peine encore en bouton [1]. Mais on peut donner aux plus jeunes esprits le sentiment exact de la propriété des termes. Il faut se rappeler combien toute connaissance est, pour Nietzsche, appuyée sur le langage. Si tout ce que nous saisissons du réel est capturé dans un simple réseau de métaphores et de métonymies, tâchons du moins que les mailles en soient serrées. Ce que Nietzsche a le plus estimé dans le gymnase humaniste, c'est la discipline grammati-

---

[1] *Ibid.*, II. (*W.*, IX, 336, 337, 339.)

cale stricte apportée à l'étude du grec et du latin. Elle ne peut pas donner le sentiment de la beauté hellénique. Mais elle donne la notion de la faute et la notion de la règle. L'habitude de la version affine le sens des nuances et, sans nous apprendre à écrire avec originalité, nous apprend l'art de *lire* en artistes [1]. Le sentiment que nous avons de la langue maternelle bénéficiera de cette rigoureuse habitude de la propriété des termes et des tours de phrases. Cet entraînement peut se comparer aux exercices d'assouplissement dont on use dans l'armée pour faire décomposer au fantassin les actes musculaires dont se compose le moindre mouvement, celui de marcher par exemple, afin qu'il en refasse, par une recomposition consciente, mais qui deviendra une seconde nature, un apprentissage d'où il sortira plus fort et plus sûr de lui [2]. On ne peut demander au lycée que cette gymnastique préalable.

Mais il y a lieu de demander plus aux Universités ; et ici la sévérité de Nietzsche se charge d'amertume. Indulgent au lycée, il n'admet pas que l'esprit du lycée se prolonge dans l'âge mûr. Or, cet état d'esprit envahit l'Université avec une présomption qui, à elle seule, l'empêcherait de se guérir. Les étudiants y entrent, désorientés, mais suffisants. Les voici en possession de cette légendaire « liberté académique », dont l'Allemagne s'enorgueillit et qui lui tient lieu de toutes les autres libertés. Ils choisissent d'écouter le guide qui leur plaît ou de n'écouter personne. La beuverie continue est leur droit : ils en usent. Puis brusquement, on les voit encaqués dans les amphithéâtres, et qui écoutent avec rage, parce qu'il faut aboutir aux examens, qui donnent le gagne-pain.

---

(1) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, II. (*W.*, IX, 347.)
(2) *Ibid.*, II. (*W.*, IX, 342.)

La leçon finie, professeurs et élèves s'évadent chacun de son côté. Une bouche qui parle, quelques centaines d'oreilles qui écoutent, et autant de cinquantaines de mains enfiévrées à prendre des notes, voilà l'image de l'institution de culture actuelle (1). Et l'on s'étonne si les étudiants retournent à leur veulerie, à leur dégoût, à leur scepticisme, à leur désespoir (2) ?

S'il y a trois initiations à la culture supérieure, la *philosophie*, l'*art*, et enfin l'*hellénisme*, en qui se résument tout art et toute philosophie, comment la jeunesse actuelle ne quitterait-elle pas les bancs avec découragement ? Il n'y a plus de philosophie. Schopenhauer avait montré que les philosophes universitaires ne sont plus que des historiens. Il n'y a plus de discipline d'art. L'enseignement présent ignore ce que c'est qu'une pensée artiste. La musique elle-même est l'objet d'une dissection savante, comme si on pouvait analyser le frisson et constituer une érudition de l'extase (3).

Parmi les tentatives éminentes de l'art contemporain, en peut-on citer une que les Universités aient secondée ? Ont-elles prêché la religion de Bayreuth ? Parmi leurs maîtres, quels sont ceux à qui est apparue la force tragique de l'hellénisme véritable ? La jeunesse allemande ainsi a manqué de chefs intellectuels ; et elle a dû tomber en proie à la fausse culture du siècle, à l'esprit des journalistes, à l'éloquence superficielle. Les théâtres et les

(1) *Ibid.*, V. (*W.*, IX, 405.)
(2) *Ibid.*, V. (*W.*, IX, 411.)
(3) *Schopenhauer als Erzieher*, § 8. (*W.*, I, 490.) — Nietzsche a en vue la monographie très savante sur Mozart, par laquelle Otto Jahn (4 vol. 1856-59) venait de renouveler la science musicale, et dont l'introduction affirme la possibilité d'une étude scientifique de la musique. Otto Jahn avait été un des maîtres de Nietzsche à Bonn. On peut penser que la querelle qui s'alluma entre Ritschl et Jahn, et où Nietzsche prit parti pour Ritschl, trouve un dernier écho dans la polémique des *Intempestives*.

périodiques notoires des grandes villes représentent cette culture de mensonge, insuffisante et présomptueuse, qui fait de ses infirmités un code de perfection nouvelle (1). Dans toute la Jeune Allemagne, Heinrich Laube en tête, s'étale une sorte d'esprit collégien, risible et odieux chez des adultes. Gutzkow, caricature de Schiller, transpose dans des poèmes débiles son impuissance philosophique. En Freytag, autre gloire de Leipzig, dont le style chlorotique inutilement s'empâte de quelques mots réalistes, Nietzsche ne voit qu'un *homunculus* qui ne sortira jamais de sa bouteille. Auerbach, qui mêle de jargon hégélien son style doucereux, est un autre fléau. La nation entière accourt à l'orviétan de ces marchands forains. Ils sortent tout approvisionnés du lycée et des Universités. Ils représentent la « science popularisée », élargie en surface, adaptée à la vulgarité publique par des hommes vulgaires ; et c'est à eux que vont nos jeunes gens par une affinité de suffisance.

En un temps où l'Allemagne se glorifiait de la supériorité de ses Universités, au point d'installer tout d'abord sur la terre d'Alsace, nouvellement conquise, une Université énorme, comme le symbole de sa mainmise intellectuelle, Nietzsche dénonce le néant de cet orgueil tyrannique. C'est l'esprit de l'enseignement qu'il faut régénérer, avant d'en multiplier les établissements matériels. Ce sont des chefs qu'il faut donner à la jeunesse, avant de lui créer de somptueux laboratoires. Toute une *Intempestive* spéciale eût été consacrée à cette polémique, si Nietzsche avait réalisé tous ses projets (3). Elle eût

(1) *Einzelne Gedanken*, § 195, posth. (*W.*, IX, 260) — *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, I, V, *Vorrede, Skizzen*. (*W.*, IX, 326, 412, 421, 437.) — *Schopenhauer als Erzieher*, § 8. (*W.*, I, p. 490.)

(2) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Vorarbeiten. (*W.*, IX, 421.)

(3) V. l'énumération de ces projets. (*W.*, X, 473 sq.)

repris sans doute, comme le fait l'*Intempestive* sur *Schopenhauer éducateur*, les fortes invectives de ses leçons bâloises.

Nietzsche est si convaincu de la gravitation universelle des âmes vers la force, que, dans la dissolution présente de la culture, il n'accuse jamais les masses, mais la seule incapacité des dirigeants. Le malheur de la jeunesse allemande n'est pas d'avoir manqué d'obéissance à ses chefs ; ce sont les chefs qui ont manqué à cette jeunesse. Les étudiants qui ont créé la *Burschenschaft* en 1817, lui paraissent avoir eu le sens de la culture supérieure véritable. La guerre récente leur avait donné le sentiment des forces tragiques par lesquelles est poussé le monde. Au retour dans la patrie et dans l'Université, ils retrouvaient l'ancien esprit de servitude, de spécialité pédantesque et fermée à la vie. Nietzsche les admire de s'être soulevés et organisés en groupes militants, de tenue belliqueuse et d'austère discipline. L'âme révoltée de Carl Moor, la morale de Kant, la mélodie puissante et patriotique du *Chant de la Lyre et de l'Épée* de Weber, l'âme de Tacite, voilà ce qui les animait. Ils avaient retrouvé une philosophie, un enthousiasme d'art, et le secret d'une part notable de l'antiquité. A cinquante ans de distance, Nietzsche se croit encore tenu de justifier le meurtre de Kotzebue, comme une protestation tragique contre la philosophie dissolue, la mauvaise littérature et la corruption de l'âme. Il n'a manqué à ce grand soulèvement que son chef naturel, le maître, l'organisateur de cette culture nouvelle, ce Schiller, « usé précocement par la résistance de son siècle obtus » (1). Nietzsche se croit qualifié pour reprendre l'œuvre abandonnée. Toute sa propagande de 1870 à 1876 est un effort

(1) *Ibid.* (*W.*, IX, 417.)

pour recréer une solidarité des esprits, qui retrouvera et prolongera par la vision du modèle hellénique, la tradition d'une vie artiste.

II. — La réorganisation.

1. *La hiérarchie des écoles.* — Il ne reste, pour décrire la réorganisation nietzschéenne des écoles, que les fragments d'un projet trop ancien pour qu'il puisse contenir la pensée de Nietzsche en 1874 ou en 1876. Dès 1872, il hésite à la formuler. Les linéaments généraux du plan qu'on distingue sont les suivants :

La présente organisation des trois enseignements, Nietzsche la détruit. Il ne veut plus d'*enseignement primaire*. L'instruction sera égale pour tous, jusqu'à la quinzième année. Il n'y a pas de conception pire que celle de l'*instituteur*, c'est-à-dire de l'homme obligé de savoir un peu de toute chose, et empêché d'en faire comprendre aucune. L'instruction des enfants est le devoir et la prérogative des parents, notamment des hommes d'âge. Elle est assumée par les communes. Elle suppose une vivante solidarité. Elle assied fortement le sens de la *tradition*.

A cet enseignement tout pratique, succède la formation dans des *écoles privées*. La culture générale d'aujourd'hui, vaine culture de journalistes, n'est qu'une arme dans le combat provisoire contre l'oppression religieuse. Il nous faut un bain profond de réalité, une culture condensée et étroite. L'école réelle d'abord pour tous ; des écoles techniques plus hautes pour les chefs d'atelier. A chacun il s'agit de fournir une préparation stricte à sa profession, elle-même spéciale. Cette division du travail, qu'il avait tant critiquée chez les savants, Nietzsche l'exige à présent comme l'instrument d'une meilleure

adaptation de l'ensemble. Les Universités ne seront plus que des écoles spéciales, où s'apprendront des techniques. Mais les maîtres de toutes les écoles spéciales auront reçu l'initiation à la culture vraie. Ils se seront élevés à elle, et de là redescendront à la spécialité qu'ils enseignent, pour la vivifier par l'étincelle du génie.

2. *La nouvelle Académie.* — Alors Nietzsche reprend le plan qui lui était le plus cher, et qu'il avait tant discuté avec Rohde. La difficulté et la première tâche est de former les guides de la pensée nouvelle. Un petit nombre d'hommes dans chaque ville peut se dire prêt à la haute culture. Après l'initiation classique, ils entreraient dans une Académie platonicienne, comme celle que Nietzsche avait rêvée de fonder dans quelque vieux couvent (1). Il ne suffirait plus ici de dégrossir des étudiants buveurs de bière, ni même des jouvenceaux idéalistes. Des hommes très mûrs vivraient pendant des années dans une étroite fraternité de travail. Ils se surveilleraient strictement, échangeraient de mutuelles critiques, mais se réconforteraient aussi par le dévouement à une cause qu'ils savent sacrée (2).

A quoi s'occuperont-ils ? Là-dessus Nietzsche demeure vague. Ils seront des « Destructeurs » (3). Ils feront la guerre à la fausse culture. Ils seront les premiers apôtres de quelque grand maître de l'art et de la philosophie. Les *Intempestives* de Nietzsche ou l'essai de Franz Overbeck sur *la Qualité chrétienne de la Théologie actuelle* donnent une idée de leurs travaux. Leur incorruptibilité critique serait servie par une science étendue et par un grand enthousiasme.

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 395.
(2) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, posth. (*W.*, IX, 392, 395, 437.)
(3) *Der Philologe der Zukunft*, § 293. (*W.*, X, 420.)

Les principes généraux de leur éducation seraient plus fixes. Cette aristocratie intellectuelle serait comme le cerveau de l'organisme social. L'activité informatrice de ces hommes centraliserait tout le savoir présent et le rendrait transformé en action. Chargés d'élever le peuple entier à une vie supérieure, ils assureraient d'abord leur propre et rigoureuse sélection. Ils seraient « l'aréopage de la justice de l'esprit ». Ils fixeraient les valeurs. Ils prêcheraient d'exemple. Dans une civilisation où l'homme est morcelé en spécialités infinies, ils représenteraient *l'humanité intégrale*, entrevue par les classiques (¹). Inutiles en apparence, placés là comme la parure virile d'une société où la culture serait une dignité, ils en auraient la conduite réelle par une action occulte et par l'efficacité de leur exemple.

Ils apprendraient aux hommes à se considérer comme des œuvres d'art, que l'industrie peut parfaire quand la nature les laisse trop souvent informes. Une ébauche significative suffit à témoigner d'une grande intention. Le lamarckisme de Nietzsche conçoit l'intelligence artiste de l'homme comme destinée à servir non seulement la race, mais la nature (²). C'est un lamarckisme transposé en platonisme. Cette forme mutilée, sous laquelle apparaît l'homme, préfigure la pure silhouette qui, dégagée de l'argile changeante du devenir, peut revêtir un aspect d'éternité. L'homme du commun n'est encore qu'une « larve » (*eine Insectenlarve*), qui peine dans un labeur vorace, obscur et éphémère (³). Annonçons-lui sa métamorphose prochaine. Il s'épanouira, s'il le veut, dans une forme impérissable, présente en lui virtuellement. Ne

---

(¹) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Resultate, posth. (*W.*, IX, 424.)

(²) *Schopenhauer als Erzieher*, § I. (*W.*, I, 392.) « Bildung ist Vollendung der Natur. »

(³) *Schopenhauer als Erzieher*, posth., § 86. (*W.*, X, 321.)

lui laissons pas croire que sa vie se réduit à n'être qu' « un point dans le développement d'une famille, d'un État, d'une science » [1]. La culture vraie fait émerger l'homme de ce torrent des choses qui passent ; ou, si l'on aime mieux cette autre image familière à Nietzsche, le fait plonger par-delà les remous superficiels de la vie actuelle, jusqu'aux profondeurs où se conservent, dans une mémoire immobile et dans un impersonnel vouloir, les images et les actes immortels. Ainsi, nous nous retrouverons nous-mêmes, comme le voulait Pascal, dans ce qui ne périt point (*im Unvergänglichen*) [2].

C'est là une notion très difficile à saisir. Elle tendrait à faire croire que l'œuvre de l'éducation est impossible, comme chez Schopenhauer. Comment modifier un caractère « intelligible », enfoui au fond de nous comme une forme pure immobile ? Mais cette fixité n'existe que dans la représentation, et elle est déjà une forme de la conscience [3]. Le réel profond, ce sont les instincts mouvants ; c'est l'effort de la volonté unique où ils s'intègrent. Ce qui est en dehors du temps, c'est cette mémoire où résident les archétypes des images, des caractères, et ce vouloir qui nous offre, dans la représentation, ses aspects divers.

Il peut donc y avoir, dans l'éternel, du multiple non pas numérique, mais qualitatif, comme il y a, dans la pensée d'un même artiste, une multitude d'images, par où se traduit cependant une même force créatrice. Une telle force plastique travaille en chacun de nous. L'éternel en nous est justement cette force mouvante, qui se manifeste dans la conscience sous la forme d'un style unique

(1) *Schopenhauer als Erzieher*, posth., § 4. (*W.*, I, 431.)
(2) *Ibid.* (*W.*, I, 431.)
(3) *Geburt der Tragödie*, §§ 155, 156, posth. (*W.*, IX, 207, 209.)

de tous nos actes, c'est-à-dire d'un *caractère*. Il faut libérer cette énergie. Intemporellement, elle se donne un corps, même physique, et déroule ensuite dans le temps les manifestations de sa qualité éternelle. Toute vie est ainsi adaptation parce qu'elle est création artiste (1).

L'éducation, en projetant sur les hommes des illusions salutaires, stimule cette énergie intérieure. Elle consiste à ennoblir l'effort où l'homme se consume. Pascal avait déjà dit que la recherche de la félicité est pareille en tous, mais que nous concevons diversement notre félicité. L'ennoblissement peut venir à tous d'une fascination projetée sur eux par une grande personnalité. Cette éducation ne peut être imposée. La révélation se fait par une voie de douceur, comme dans le christianisme pascalien. Selon nos affinités et nos forces, nous tâcherons de découvrir dans le présent et dans le passé, les maîtres que nous aimerons à imiter. Nous entrerons par une discipline volontaire dans leur rayonnement. Nous vivrons « comme parmi des constellations » (2). Nous aurons le sentiment de participer à la continuité des plus nobles moments de l'histoire et de la pensée. Notre imitation sera toujours originale (3). Nous n'apprendrons des grands hommes que le secret par où nous arriverons à cette propre maturité. Les modèles successifs et de plus en plus élevés que nous nous proposerons pour les vénérer, nous enseigneront seulement la loi de notre individualité, apte à gravir une échelle infinie de perfections (4).

---

(1) *Geburt der Tragödie*, posth. § 155. (*W.*, IX, 208) : « Leben ist jenes unablässige Erzeugen dieser doppelten Vorstellungen » [d. h. Leib und Seele.]

(2) *Zukunft unserer Bildungsanst. — Skizzen*, § 10. (*W.*, IX, 435.

(3) *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 6. (*W.*, I, 338.)

(4) *Schopenhauer als Erzieher*, § 1. (*W.*, I, 391.)

C'est une indication sur notre tempérament que la série de nos admirations successives. Elles indiquent notre espérance secrète, élargie sans cesse. Elles sont une lumière qui nous devance sur le chemin que nous nous frayons à nous-mêmes.

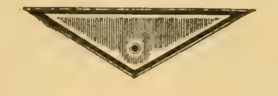
Ainsi, nous vivrons notre vie non plus individuelle seulement et unique, mais nous sentirons que toutes les actions d'amour et de sacrifice s'accomplissent en commun (1). Nous aurons fait de l'humanité une vivante solidarité, qui sera la nouvelle civilisation. Le signe de l'éducation cultivée sera la préoccupation de cette vie organique où est engagée toute la vie des individus (2). Au sommet, il y aura un groupe d'hommes avides de vérité, formés à l'école de la philosophie nouvelle. Ils seront l'organe intellectuel de la civilisation naissante. Oublieux d'eux-mêmes et de leurs intérêts, ils ne mesureront jamais les choses à leur toise, mais seulement à la grandeur du but à atteindre. Et ils iraient jusqu'à consentir à cette œuvre le suprême sacrifice. Que de tels hommes naissent et soient suivis, nous pourrons dire avec Nietzsche : « Voici l'aube », « *Dann ist es Tag* » (3).

---

(1) *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, *Ibid.* (*W.*, IX, 436) : « Taten der Liebe und der Aufopferung allen gemeinsam. »

(2) *Geburt der Tragœdie*, posth., § 112 : « In dem Denken an das Wohl grœsserer Organismen, als das Individuum ist, liegt die Bildung. »

(3) *Schopenhauer als Erzieher*, § 4. (*W.*, I, 432.)



CHAPITRE VI

LE BAYREUTH IDÉAL DE 1876

Nietzsche doit clore la marche cyclique de son premier système en glorifiant le projet de Bayreuth. Il ne peut éluder cette obligation sans condamner l'enthousiasme juvénile où s'est allumée la première flamme de son génie. Bayreuth signifiait pour lui l'achèvement de sa première philosophie, la synthèse de sa philosophie et de sa pratique, le foyer de vie où l'humanité viendrait puiser sa première initiation. Il serait le plus haut Institut de la culture nouvelle de l'esprit. La culture dispensée à Bayreuth se condenserait dans une philosophie à la fois capable de symboliser le sens de l'existence humaine et de guérir les maux de la cité. Cette philosophie parlerait par des formes d'art qui nous feraient vivre dans un rêve enivré. Ce qu'on n'avait jamais vu depuis les Grecs, la Tragédie ressuscitée et fascinant les foules ; le tragique message d'une philosophie qu'on avait crue morte depuis Empédocle ; une nouvelle école d'héroïsme, de sagesse, de sainteté, qui n'avait plus existé depuis l'Académie de Platon : tout cela reparaîtrait rajeuni dans la culture de Bayreuth. Ce fut là, du moins, l'idéal de Nietzsche. Et, après le glissement de son système, qui de sa métaphysique volontariste faisait une métabiologie intellectualiste, Nietzsche n'avait à ajouter que l'aveu de sa plus secrète ambition. La civi-

lisation nouvelle, animée par une philosophie plus haute que celle d'Empédocle, par un platonisme supérieur, dépasserait la civilisation grecque : La tragédie wagnérienne, inspirée de cette philosophie, dépasserait ainsi la tragédie eschylienne.

I. — Le nouveau portrait de Richard Wagner.

Comment comprendre cependant que cette espérance reste vivace en Nietzsche, après les violentes diatribes contre Wagner, qu'il avait, en 1874, confiée à ses carnets (1) ? Cette dure critique, preuve sans doute du plus immense orgueil, est aussi, dans la pensée de Nietzsche, une précaution de méthode. Elle laisse subsister, de Wagner et de son œuvre, tout ce que cette critique ne dissolvait pas. Mais si la personne et le génie de Wagner n'avaient pas toute la grandeur de l'image que s'en était faite Nietzsche, un problème nouveau se posait : A qui appartenait le mérite d'avoir suggéré cette grande image ? N'était-ce pas tout de même à Richard Wagner? Si la tâche de l'éducateur consiste à évoquer dans les âmes des symboles émouvants de leur mission propre, Wagner ne l'a-t-il pas accomplie en entier ? Aurait-il projeté dans une conscience l'ombre de l'artiste dionysiaque, s'il n'avait été qu'un histrion habile, despotique et corrompu ? En ce sens, la IVe *Intempestive* sur *Richard Wagner à Bayreuth* est un dernier et sincère hommage de gratitude. Mais la IVe *Unzeitgemæsse*, si elle se donne l'apparence de justifier le wagnérisme, ne le justifie pas tout entier. Elle voulait empêcher de croître un certain wagnérisme que Nietzsche redoutait.

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 400 sq. ; — V. *Gedanken über R. Wagner*, 1874. (*W.*, X, 427-450.)

Le traité sur *Richard Wagner à Bayreuth* est une vision de mon propre avenir [1],

a écrit Nietzsche depuis ; ou encore :

En décrivant la musique dionysienne, je décrivais ce que j'avais entendu seul ; instinctivement je traduisais et je transfigurais toutes choses, selon le nouvel esprit que je portais en moi. La preuve, aussi forte qu'on puisse la fournir, c'est mon écrit sur *Richard Wagner à Bayreuth* [2].

Il y a sans doute du système dans cette interprétation. Nietzsche, après la rupture franche, essaie de rétablir dans sa vie intellectuelle plus d'unité qu'elle n'en a eue. Pourtant, tout n'est pas sophisme dans ces retours sur lui-même. L'espérance qui parlait par ce fulgurant essai n'était plus celle de *la Naissance de la Tragédie*. Elle revenait épurée, portée par une philosophie qui naissait en Nietzsche, lamarckienne, phénoméniste et affirmative de la vie. Elle permettait de concevoir cette réforme du wagnérisme, pour laquelle Nietzsche a engagé la lutte avec Wagner, et qu'il nous faut à présent définir. Elle exigeait aussi, tout d'abord, la réforme du tempérament wagnérien.

Voilà pourquoi les formules sévères de l'esquisse de 1874 reviennent transposées en éloges dans le traité de 1876 [3]. Il décrit d'abord, comme il convient à un écrit d'inspiration lamarckienne, l'évolution de Wagner. Toute sa vocation n'est que son instinct de vivre développant toutes ses ressources. On y distingue plus d'un tâtonnement, comme chez un vivant qui grandit. Mais sa structure générale, qui ne changera pas et se fortifiera seulement, apparaît dès le premier âge.

---

(1) *Ecce Homo*, chap. *Die Unzeitgemässen.* (*W.*, XV, 72.)

(2) *Ibid.*, chap. *Die Geburt der Tragödie.* (*W.*, XV, 68.)

(3) Le problème a été bien vu dans Pierre Lasserre, Les *Idées de Nietzsche sur la musique*, 1907, pp. 190-200. Nous proposons une solution différente.

Que Nietzsche ait souligné de préférence les traits de caractère communs entre Wagner et lui, qui s'en étonnerait? Cette enfance fébrile, énigmatique, tourmentée, où toutes les fibres émotives sont tendues à se rompre, où les longs silences de l'âme sont coupés par des explosions d'une foudroyante violence, Nietzsche ne l'avait-il pas vécue? Cette curiosité précoce et cette activité dévorante de Wagner qui ne s'accorde pas avec le milieu où le hasard l'avait jeté, avec la ville de Leipzig, pédantesque, industrieuse et médiocre où le fixait la profession de son père, tandis que déjà la musique le tenait dans le fond du cœur; toute cette vie d'adolescent vieillot, qui dut demander à la maturité une jeunesse tardive, Nietzsche n'en a-t-il pas connu aussi les tourments?

Le problème de toute vie, selon le néo-lamarckisme, est de régler, par une discipline unique, la croissance des tissus biologiques en lutte. Il en va ainsi de la croissance de l'âme. En Wagner, deux facultés d'un développement presque égal se déchirent : une *volonté* fauve, constamment cabrée; une *tendresse* à la fois persuasive et docile. Le tragique de son destin fut l'incertitude où il demeura de pouvoir les maintenir unies. Si on cherche ce qui unifie ces facultés tumultueuses et rivales, on ne trouve qu'une *intelligence* ordonnatrice et lumineuse (*hellsichtig besonnen*). La nécessité, qui tient en bride son fougueux vouloir et sa force d'affection, mène Wagner vers la clarté. A mesure qu'il avance, son *moi* supérieur, cette tendresse qui, en lui, ouvre ses ailes, régit mieux sa volonté robuste; et, au terme, sa puissance demeurée intacte apparaît transfigurée en délicatesse (1).

Portrait où l'on reconnaît Nietzsche en personne, parce qu'il a mis à l'épreuve sur lui-même la méthode

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 2. (*W.*, I, 502.)

qu'il conseille. Si l'on y regarde, toute la seconde philosophie de Nietzsche, celle qui glorifie l'*intelligence* ordonnatrice de la vie, se prépare dans cette IV[e] *Intempestive* sur Bayreuth. L'enseignement latent qui s'en dégage, c'est que les qualités supérieures de l'esprit se greffent sur une souche grossière, dont la sève donne de la résistance à leur fragilité et facilite la lente évolution qui les affine. Contre Wagner, cette ironie suffit, car il se tenait pour le génie inspiré divinement. La rupture entre les deux amis sera totale le jour où Nietzsche offrira à Wagner le livre des *Choses humaines*, *trop humaines*, où cette croyance est ruinée. Dans l'*Intempestive* sur Bayreuth, le génie se définit comme une plus profonde communion de notre esprit avec la vie universelle. Quelque chose du premier Wagner, du disciple de Feuerbach, reparaissait dans cette interprétation ; et la *Tétralogie*, toute gonflée du panthéisme naturiste de la philosophie feuerbachienne, passait au premier plan des prédilections nietzschéennes, non pas parce qu'on allait pour la première fois la jouer, mais pour cette chaleureuse et intelligente croyance en la liberté de l'esprit qui en émane.

Dans ce système déjà déhiscent de Nietzsche, qui laisse échapper de lui, comme une poignée de graines mûres, les vérités rationnelles de son transformisme à venir, Wagner sert de vivante illustration à ses affirmations. On y peut accéder par l'analyse de l'art wagnérien ; et, inversement, son exemple les confirme.

Sa « prodigieuse facilité à apprendre » ne saurait désormais lui être imputée à grief : Toute vie robuste se grossit des apports du dehors : « *Von allen Seiten wächst es an ihn heran* (1). » Son universalité de goûts et de talents, qui faillit dégénérer en dilettantisme, n'est qu'une des

(1) *Richard Wagner in Bayreuth*, § 8. (*W.*, I, 549.)

nécessités, connues aussi de Nietzsche, qui s'imposent à une croissance tâtonnante. Tout lui est substance qu'il utilise : et l'histoire même n'est pour lui qu'une argile à pétrir, mobile comme un mythe et changeante comme un rêve. La masse de matériaux érudits qu'il charrie lui donne de l'équilibre, sans l'alourdir. Qu'il reconstruise le moyen-âge de *Lohengrin* ou la Réforme des *Meistersinger*, il sait fixer les contours de l'humanité germanique éternelle ; et il la croit aimante autant que forte, mesurée dans son vouloir autant que tourmentée du besoin d'innover. Il grave en nous les préceptes de toute vie vigoureuse par son discernement des valeurs-types : car ce sont les types qui se transmettent et les individus qui meurent.

Ce qui fut la tentative un peu grossière de la tumultueuse jeunesse de Wagner se transforme ainsi en mission presque sacrée. Il grandit dans ce milieu équivoque du théâtre, où toutes les vanités s'exaspèrent. Il devine le puissant attrait qu'exercerait un art triple et un, fait de musique, de poésie, de mimique. Il approfondit jusqu'à ce qu'elle ait livré tous ses secrets, la recherche de cette synthèse, que l'art grec seul avait réussie, l'*art intégral*. Des recherches très utilitaires le guident? Sans doute. Il se penche sur son creuset comme un ingénieur, qui cherchait une recette industrielle pour s'enrichir, et découvre, chemin faisant, une loi de science. Wagner cherchait des moyens d'engouer le public. Il veut le déchaînement des enthousiasmes énormes. Toutes les spéculations où avait réussi Meyerbeer, non moins avide, mais plus habile, Wagner les reprend, sans venir à bout de la mauvaise chance tenace. Mais ce qu'il apprend sur la nature des hommes et de l'art suffit à renouveler l'interprétation de la destinée humaine par un art dont le secret s'était perdu depuis les Grecs. Sa passion, très impure dans ses mobiles, se purifie par la pauvreté. Quand la gloire lui vient,

c'est comme aux héros de Fontenelle, par surcroît, et parce qu'une grande audace mérite la victoire, même sans l'avoir préméditée.

Délicate et orgueilleuse façon de reprocher à son maître l'immoralité de sa tentative. Elle démontre que la douleur seule nous en rachète. Ç'avait été pour Wagner une première lustration que de devenir feuerbachien et révolutionnaire. C'en fut une plus efficace que d'apprendre la pacifique pitié schopenhauérienne. La conversion de Wagner à Schopenhauer, Nietzsche y voit un soliloque recueilli de l'artiste en présence de son art. Mais que devenait la grande Réforme humaine projetée, si le Réformateur, s'agenouillait, lui aussi, comme David Strauss ou Eduard von Hartmann devant le succès, ou, pis encore, devant les vieilles idées ? Il fallait qu'une sincérité cruelle remplaçât l'ancienne étude des moyens de réussite.

Ce que dit Nietzsche de ce silence de l'âme, et du profond murmure des voix intérieures qu'on y entend sourdre à la longue, est une des plus sévères leçons qu'il ait infligées à son grand ami. Elle consiste dans le reproche aigu, adressé à Wagner, de n'avoir pas été martyrisé du tourment nietzschéen. En ce sens, cette analyse nous ouvre la vie la plus intime de Nietzsche. La IV[e] *Intempestive* formule la vivante morale qu'un petit groupe de pessimistes allemands rationalistes tire des événements de 1870. Certes, ce n'est pas Wagner qui a connu ce renoncement platonicien qui, dans la vie même, se conduit comme si la mort était déjà épaissie autour de nous (*das Totsein bei lebendigem Leibe*) (¹). Nietzsche lui fait observer qu'il y a des vérités inaperçues à jamais de ceux qui ne sont pas descendus aux bords ténébreux. Wagner a-t-il eu ce pressentiment qui vient de l'expérience (*Ahnen aus seiner*

(¹) *R. Wagner in Bayreuth*, § 8. (*W.*, I, 554.)

eignen Seele) ? Une douce et orgueilleuse flatterie lui fera croire que toute son œuvre passée n'a de sens que par cet héroïsme intellectuel. La généreuse et souriante joie qui respire dans les *Meistersinger* n'éclôt que dans une âme qui, avec Tristan, s'était remplie des affres et de la douceur de mourir. Elle se retourne réconciliée vers la vie, parce que ses illusions sont mortes. Nietzsche voudrait retenir Wagner dans cette inspiration, à laquelle déjà il le sent infidèle. Comme le couple traqué par Hunding, la pensée de Wagner est poursuivie par toute la vanité des croyances adverses. Or il faut mettre à l'abri, comme Siglinde, une secrète vie qui déjà grandit en elle, et qui est la pensée de l'homme libre futur [1]. Wagner semble l'oublier. Nietzsche seul s'en souvient ; et dans sa connaissance claire de l'état d'âme artiste, il va repasser une à une et formuler d'une façon neuve les conditions de la Naissance de la Tragédie.

II. — Définition du nouveau wagnérisme nietzschéen.

1° *L'état d'âme dionysiaque.* — L'état d'âme dionysiaque, dont est fait le drame lyrique, diffère de ce que Nietzsche avait enseigné au temps de son platonisme schopenhauérien. Le dionysisme ne nous détourne plus du réel, pour nous abîmer dans une subconsciente et inconnaissable vie qui s'écoulerait au fond de nous et

(1) *Ibid.*, § 10. (*W.*, I, 576.) C'est là une métaphore mythologique. Nietzsche emploiera, tout à côté, une métaphore biologique : « L'effort de Wagner tendit tout entier à mettre à l'abri son œuvre, avec cette décision que met l'insecte, dans une dernière phase, à mettre en sûreté ses œufs et à pourvoir à l'existence d'une progéniture dont il ne verra jamais l'éclosion. Il dépose ses œufs en un lieu où il sait avec certitude qu'ils trouveront un jour la vie et la nourriture; puis il meurt tranquille. » Ce milieu où grandiront les germes de la pensée wagnérienne, c'est la pensée de Nietzsche.

des choses. Il s'agit de vivre la vie présente et de tirer d'elle encore une espérance de régénération. La première vertu de l'homme nouveau sera « d'être devenu clairvoyant sur le réel » (*Angesichts des Wirklichen sehend geworden*) [1]. Assister à l'effort enivré de cette vie qui lutte et triomphe un temps, pour succomber dans une plus certaine catastrophe, cela suffit à nous faire gravir les échelons d'une émotion surhumaine.

Car la vie n'a jamais autant de séductions que dans le voisinage de la mort. Or, toute passion court à sa perte d'un galop forcené ; et sans cette passion folle, il n'y aurait pas même de vie. Le seul objet que la pensée puisse saisir au moment où elle commence à y réfléchir, c'est la mort déjà prête et l'héroïsme qui nous est imposé de l'accepter. Infinie émotion que de plonger ainsi dans la pleine nature et, au même instant, de s'élever au-dessus d'elle dans la pleine liberté. Aucune joie ne paraît désormais tolérable, si ce n'est par cette saveur mortelle qui assaisonne toute vie. Il n'est pas jusqu'aux modestes jouissances de chaque jour qui ne nous paraissent plus précieuses par leur fragilité. Et comment ne reconnaîtrions-nous pas un frère dans le plus humble des hommes, puisqu'il est voué comme nous à la destruction prochaine ?

Cette générosité cornélienne, instinctive aux âmes bien nées, et qui est leur douloureux privilège, l'art, selon Nietzsche, peut la conférer à tous les hommes. Sans doute la vie vulgaire les tient, et ils ne savent pas les causes de leur misère. Le héros seul la connaît et l'accepte avec la sérénité de ceux qui vont mourir. Mais il y a un homme qui, mieux que lui, sait dispenser de l'héroïsme à tous ; c'est l'artiste dionysiaque. Il possède deux dons qui ne sont pas toujours départis aux héros. A la fougue sauvage

---

(1) *R. Wagner in Bayreuth*, § 7. (*W.*, I, 542.).

et naturelle, il joint : 1° la clairvoyance du philosophe; 2° le don surnaturel de se communiquer (*dæmonische Uebertragbarkeit*, *Mitteilbarkeit*) [1]. Il plonge les âmes dans un étrange somnambulisme, et, par une suggestion puissante, transfusant en elles son émotion, il libère aussi leur propre énergie et leur rêve. Un même fluide, issu de sa grande âme, fait communier avec lui les multitudes, et fait passer en elles, à son commandement, l'énergie universelle dont il déborde [2].

Cette esthétique émersonienne entend l'inspiration dionysiaque comme un influx physique, un don d'établir entre les esprits une magnétique solidarité. Elle est d'emblée fascination, suggestion d'attitudes et de gestes, donc art intégral :

> Dans une danse impétueusement rythmée et pourtant légère, en gestes d'extase, le dramaturge primitif parle de ce qui se passe en lui et de ce qui se passe dans la nature [3].

Mais songeons-y : Il n'est plus vrai alors que la tragédie naisse de la musique; et c'est pourquoi on ne pourra pas à en vouloir à Wagner d'avoir un pauvre don musical. Il a un don plus complexe, le génie de pénétrer toutes choses par la pensée et d'extérioriser l'émotion qu'il en a reçue. Il est le mime puissant qui prête son âme à toutes les dépouilles qu'il anime, mais va puiser aussi au tréfonds des âmes étrangères la sensibilité qui ruissellera de lui. Il n'y a pas un être au monde dont il ne sache faire revivre l'image et simuler la vie à force de divination [4].

Le système « pluraliste » que Nietzsche tire de Lamarck remanié et d'Emerson propose donc pour la tragédie une

---

(1) *R. Wagner in Bayreuth*, §§ 7 et 9. (*W.*, I, 538, 560.)
(2) *Ibid.*, § 9. (*W.*, I, 560.)
(3) *Ibid.*, § 7. (*W.*, I, 544.)
(4) *Ibid.*, § 7 (*W.*, I, 539, 540); fragm. posth., 370. (*W.*, X, 463.)

autre genèse. La tragédie naît du mysticisme philosophique : Toutes les forces cachées de l'univers cherchent à se traduire dans la pensée du dramaturge inspiré. Le dedans des êtres et leur plus secrète inclination cherchent à prendre corps en se confiant à lui ; et, inversement, il prête une âme à toutes les formes palpables. Par une subtile endosmose, toutes les enveloppes visibles s'emplissent d'une vie sonore ; et toutes les sonorités se revêtent d'une chatoyante surface qui vibre de leur émotion interne. Rien désormais dans la nature qui ne gesticule ni ne chante. Nulle part d'écho vide ni de forme morte. La grande obscurité du monde s'est peuplée d'étoiles qui échangent des signes clairs d'intelligence (1).

Peu importe que, de la part de Nietzsche, il y ait là une interprétation forcée. Wagner se laisse prêter ces intentions métaphysiques, qui lui paraissent légitimer ses recherches techniques nouvelles. Il ne voit pas que Nietzsche veut le ramener de quelques-uns de ses abus symphoniques à la plus pure musique de chambre allemande. Nietzsche pense que Wagner la retrouvera quand il aura achevé de dissoudre les conventions thématiques auxquelles Beethoven encore n'avait pas renoncé.

Sans doute Beethoven répudiait les formes fixes qui juxtaposent, en développements parallèles ou contrastés, des émotions exprimées en style convenu. Son langage brise les formes immobiles. Mais s'il connaît les explosions changeantes de la passion, il n'y en a pourtant chez lui qu'une succession discontinue. Des images thématiques se remplacent et, par leur fuite, simulent un devenir. Beethoven découpe des fragments d'émotion immobile et, les déplaçant sur l'écran de la conscience, essaie de composer une passion mouvante et un vouloir qui s'écoule.

---

(1) *Ibid.*, §§ 7 et 9. (*W.*, I, 539, 545, 564, 567.)

Wagner, seul, a trouvé le langage fluide qui suit et scande, dans leur ondulation, toutes les émotions éparses dans le monde. Sa musique ressemble à l'univers tel que le conçoit Nietzsche après les Présocratiques. Elle fixe des points d'intensité, des qualités émotives, d'où se propagent les ondes d'une vie de l'âme.

Wagner plonge dans l'aurore, dans les forêts, dans la brume, dans les crevasses et les cimes. Il se baigne du frisson des nuits et de clair de lune. Il est aux écoutes de leur obscur désir (1).

C'est ce qui lui fait une inventivité si ingénieuse dans le détail; et les plus faibles remous de la vie élémentaire se dessinent en rides fugitives sur le flot de cette passion chantante. Mais toutes les émotions, discrètes ou impétueuses, sont entraînées dans l'immense courant qui emporte l'ensemble symphonique, comme la cataracte lointaine attire déjà le fleuve et lui fait subir le vertige de l'abîme (2).

2° *Le drame de la liberté de l'esprit.* — Quelle puérilité il y aurait alors à exiger de la tragédie qu'elle s'exprimât par mythes? Ce serait affirmer que l'artiste dionysiaque ne peut surgir que dans l'ère mythologique des peuples. Mais le dionysisme renaît en tous les temps. Il est une de ces diathèses par laquelle la vie se protège et se sauve, dès qu'elle se sent menacée. On ne peut pas dire que Wagner revienne au mythe, mais il nous restitue l'état d'esprit d'où, chez les peuples jeunes, les mythes surgissaient.

La musique elle-même charrie des mythes en formation, des embryons de pensée qui n'ont pas encore la forme des idées abstraites. Elle nous donne, dit Nietzsche,

---

(1) *R. Wagner in Bayreuth*, § 9. (*W.*, I, 567.)
(2) *Ibid*,, § 9. (*W.*, I, 571.)

une image d'un monde conçu comme dans Héraclite et Empédocle : une harmonie faite d'inimitiés qui s'acharnent, et n'arrivent à l'apaisement que par l'effort continu où elles se neutralisent [1].

Par divination le musicien apercevait le rythme de la vie diffuse dans l'univers. Il voit comment, dans le remous des forces, un ordre essaie de s'établir par une vie de l'âme. Vie d'une intelligence qui cherche son chemin; vie de dévouement aussi qui cherche à conjurer la souffrance. Toute la lutte des vivants qui cherchent à durer et à dominer, mais aussi la générosité des sacrifices qui scellent l'union de toute vie. Or, l'artiste est éminemment une intelligence qui « frissonne de comprendre » et affirme l'esprit dans le monde ; et aussi, éminemment, un cœur qui se donne et affirme la fraternité. C'est pourquoi nulle âme ne peut, mieux que la sienne, deviner le rythme des mondes, si ce rythme est *intelligence* et *amour*. L'univers n'a pas d'autre secret; et c'est là la formule que Nietzsche, instruit par Zoellner [2], substitue à la formule schopenhauérienne. Mais Zoellner fournissait l'expression philosophique des vérités qu'on voyait figurées vivantes dans les drames de Richard Wagner.

Au-dessus de la cascade des harmonies se lèvent, en effet, les figures héroïques où s'exprime le sentiment qui chante dans cette musique. En ce sens, Wagner pense par mythes; et ses mythes prennent des formes visibles. Est-ce assez pour que nous échappions à cette déformation de l'esprit qui ne crée plus que de stériles idées abstraites? Pour Nietzsche, il peut y avoir une corruption aussi du mythe [3]. Le *folk-lore,* le conte de fée,

---

(1) *R. Wagner in Bayreuth*, §§ 5 et 9. (*W.*, I, 527, 570.)
(2) V. plus haut, p. 201-203 et *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 318 sq.
(3) V. plus haut, p. 204 sq.

voilà la forme, gracieuse encore, mais édulcorée, efféminée, où vit cette pensée mythologique de notre temps. Nietzsche se trompe en fait, mais il se trompe avec Jacob Grimm, s'il voit dans les contes de fée des réductions dégénérées de la légende héroïque et divine. Inutile d'argumenter contre une théorie aujourd'hui abandonnée, mais qu'au temps de Nietzsche, avant l'immense travail des folk-loristes et des sociologues actuels, il n'était pas déshonorant de professer (1).

Pour l'instant, Nietzsche justifie Wagner d'avoir évité les mièvres légendes populaires où se complaît un opéra-comique doucereux, et d'avoir évoqué, dans leur rude grandeur, les dieux barbares et les chevaliers du Gral. La pensée virile de Wagner va au peuple : mais veut un peuple redressé dans sa forte carrure primitive. Elle va à lui sous le masque des dieux qu'il reconnaîtra.

Par la plainte de ses premiers opéras, Wagner posait à son peuple le problème du lien qui joint la multitude et le génie. Le peuple reconnaîtra-t-il la souffrance qui lui est commune avec les envoyés divins, héros ou poètes? Les laissera-t-il s'en retourner dans leur solitude? La détresse de ce doute crie dans *le Vaisseau-Fantôme,* dans *Tannhaeuser* et dans *Lohengrin* (2). *Tristan*, c'est la grande âme de Wagner, assaillie de tentations, dégoûtée des ruses et des injustices que nécessite la lutte, et qui désespérément se réfugie dans l'amour libérateur, infini, empédocléen, pur malgré ses crimes, parce qu'il vit de la nostalgie qui fondra tous les êtres dans une grande

(1) Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie.* Il est bien plus probable que la légende des héros a été composée, en tous pays, avec des fragments de folk-lore inférieur soudés bout à bout. La légende des dieux est fréquemment une traduction dramatique des *rites* qui servent à leur culte, et elle s'enrichit, elle aussi, de détails empruntés au folk-lore.

(2) *Ibid.*, § 8. (*W.*, I, 551.)

tendresse unique. *L'Anneau de Nibelung* apporte enfin la sérénité, car il apporte le vrai. La puissance sociale qu'il décrit, se fonde sur les pactes anciens et sur la force. Mais elle appelle elle-même la venue de l'homme libre, elle l'élèvera en secret, lui forgera d'invincibles armes et, pour finir, engagera contre lui, avec une mélancolique joie, le combat où elle sait qu'elle va périr.

Pas de poésie plus détachée de toute religion. Wagner annonce vraiment le « crépuscule » de tous les dieux. Son intelligence dégagée plane au-dessus d'eux. Sa pensée, concrète et ingénue comme celle des jeunes races, s'éclaire pourtant de la philosophie la plus haute et la plus récente. C'est pourquoi sa poésie est une poésie de la mort. Être préparée à la mort et vouloir la mort s'il peut en résulter le salut des autres âmes, c'est le point le plus haut où puisse atteindre, par la discipline de soi et la clarté intérieure, une conscience pensante. Une mort réfléchie et voulue, mais qui serait un évangile d'amour, voilà ce que Wagner glorifie en Wotan; les attitudes héroïques du drame wagnérien symbolisent une métaphysique empédocléenne, comme la musique wagnérienne elle-même.

Ces analyses apportaient sur la pensée et l'ambition de Wagner la vérité définitive. Aucune interprétation de l'œuvre de Bayreuth n'a pu, depuis, s'en passer. Elles sont des merveilles d'intelligence; et seule une sympathie désespérée de s'éteindre a pu, en projetant ses derniers feux, éclairer les drames wagnériens à de telles profondeurs. Le langage aussi que parlent ces héros, personne n'en a mieux senti que Nietzsche la force lyrique. La musique wagnérienne hypnotise en nous l'intime vouloir, Ses mythes imagés magnétisent le cœur et nous inspirent une gesticulation imitative. Son langage nouveau fascinera enfin la conscience intellectuelle.

Quand toutes nos langues modernes sont corrompues

par une maladie séculaire et n'expriment plus aucun sentiment dans sa sincérité directe, comment exprimer la donnée immédiate de l'émotion vivante? Wagner dépouille la langue de tous ses crampons logiques, de toutes les particules qui rendent les membres de phrase jointifs par les bords et entraînent le discours comme par un engrenage. Le mouvement des mots chez lui est musical, parce que la moindre parole chante. Les mots ont gardé la force sonore, imagée et émouvante qu'ils avaient en sortant du gosier de l'humanité la plus jeune (1).

A coup sûr, Nietzsche a trop peu de savoir linguistique pour ne pas s'égarer dans cette recherche. Il reproduit les plus vieilles idées de Leibnitz et de Fichte sur la supériorité des langues germaniques. Dans ces langues, la sève de la croissance verbale serait restée vigoureuse, tandis que les langues latines se desséchaient dans leur système étymologique abstrait et dans leur syntaxe analytique. Paradoxes usés qui ont fourni des arguments pseudo-scientifiques à la présomption allemande durant tout le XIXe siècle. Nietzsche n'a pas su tout de suite s'en affranchir. Mais le travail de critique rationnelle qu'il s'imposera dans les années qui suivront, tient au sentiment qu'il a eu de cette fausse science dont a été vicié l'esprit public en Allemagne au XIXe siècle.

En revanche, on peut passer à Nietzsche les éloges qu'il décerne au style wagnérien, tant qu'ils s'enferment dans les limites de la réalité constatable :

La réalité corporelle de l'expression, l'audace dans la concision, la force et la variété rythmique, une singulière richesse de termes vigoureux et significatifs, une structure de phrase simplifiée, une inventivité presque unique dans l'art de dire l'émotion ondoyante et le pressentiment (2).

---

(1) *R. Wagner in Bayreuth*, §§ 5 et 9. (*W.*, I, 526, 562.)
(2) *Ibid.*, § 9. (*W.*, I, 562.)

Ce sont là les qualités certaines d'une langue qui cherche à envelopper d'émotion les objets plutôt qu'elle ne cherche à les décrire. On peut accorder que Wagner a résolu par ce langage archaïsant, réduit à un balbutiement héroïque, la difficulté dont il a eu, le premier, la perception aiguë : celle de mettre d'accord le lent développement de l'émotion musicale avec le développement rapide de la pensée parlée. Son langage ne dit que des joies ou des tristesses lentement vibrantes, des velléités éployées à mesure, des volontés tendues. Entre les substantifs, foyers principaux de rayonnement, déferlent par ondulations larges ou douces, les verbes vagues. Pour chacun de ses drames, Wagner compose ainsi une musique particulière de paroles, enveloppées et submergées par la mélodie, rythmées comme les gestes pathétiques ou risibles des personnages.

Ce don de créer un style nouveau pour chaque œuvre est ce que Nietzsche a admiré le plus en Wagner; et c'est le secret dont il s'est, depuis, emparé le mieux. Mais ce dynamisme de la langue wagnérienne, où quelques centres de force échangent le rayonnement de leurs énergies, n'est-elle pas déjà un symbole de l'univers que conçoit Nietzsche? En ce sens, il a pu dire que sa description du style wagnérien anticipait le style du *Zarathustra* (¹). La langue wagnérienne renonçait aux formes figées des concepts, pour redevenir un milieu traversé d'effluves fulgurants, dont la seule décharge rythmée dessinait en traits de feu les formes nouvelles. La vie mentale se replongeait dans les forces vierges de l'univers et les traduisait. Le style nouveau recueillait cette vie universelle et redevenait

(¹) *Ecce Homo*. (*W.*, XV, 67.) Nous croyons que, dans ce passage, Nietzsche commet une erreur de référence, et qu'il a voulu rapprocher la page 91 de la *Geburt der Tragödie*, édition princeps (*W.*, I, 114) de la page 71 de *Richard Wagner in Bayreuth*, édition princeps (*W.*, I, 561).

fluide et radiant comme elle. A ce signe, on reconnaissait que l'âme elle-même de l'artiste était régénérée.

3° *L'auditoire de la tragédie nouvelle.* — Cette transformation interne désignait Wagner pour réformer l'œuvre de l'esprit contemporain. Sans doute, l'illusion de Nietzsche fut grande, d'avoir pu écrire, avant l'ouverture des spectacles de Bayreuth, que « les spectateurs eux-mêmes y méritent d'être regardés ». Il en a convenu abondamment depuis. Il s'était fait une idée du public wagnérien d'après quelques fervents disciples. Sa description du public de Bayreuth s'inspire de sa biologie nouvelle ; un autre milieu doit, par adaptation, engendrer une autre structure de vie. Par mutation brusque, les forces de vie latente devront éclater en une somptueuse flore nouvelle, auprès de laquelle les formes anciennes semblent fanées (1) : ce sera la flore wagnérienne. Les souffles emporteront d'elle un pollen qui portera partout la vie ; et les âmes aspirent à cette fécondation. Le style wagnérien dépose au fond de chacune d'elles un principe actif, un *nisus formativus* qui les ferme sur elles-mêmes et les fait mûrir dans un grave bonheur (2). La profondeur de l'art wagnérien consiste à redevenir primitif comme la joie, la douleur ou la mort qu'il contient, et dont il essaie de faire de la vie organisée et durable.

Quand il projetait son opuscule sur Bayreuth, Nietzsche

---

(1) *Ibid.*, § 1 (*W.*, I, 499, 500) : « Dass ein Einzelner, im Verlaufe eines gewöhnlichen Menschenlebens, etwas durchaus Neues hinstellen könne, mag wol alle die empören, welche auf die Allmählichkeit aller Entwicklung wie auf eine Art von Sittengesetz schwören. »

(2) *Ibid.*, § 4. (*W.*, I, 519). Il ne faut pas s'arrêter à l'incohérence des métaphores de Nietzsche, qui est grande dans son premier style. Son langage hésite entre des images qui disent soit une prodigieuse suggestion des foules, soit un renouvellement par contact, comme celui des nappes d'eau que réchauffe une source bouillante au fond d'un lac. Sa pensée est claire et cohérente, malgré cette surcharge d'images.

a essayé de soutenir que « les pauvres, les déshérités, les peu instruits seraient l'appui le plus ferme de l'art wagnérien » [1]. Il a biffé cette pensée. Gardons-nous pourtant de la méconnaître : le point de départ de Nietzsche est social, comme aussi le terme où, plus tard, il aboutira. L'œuvre d'art, pour être éducative, s'adresse d'elle-même à tous les hommes ; mais elle s'attend à être d'abord accueillie par les malheureux. Inversement, l'élite qu'elle sélectionne est tout entière destinée au malheur et à la persécution, tant que durera la misère de la présente civilisation de luxe et de moralité convenue. Mais l'œuvre d'art apparaît toujours dès qu'il y a des hommes capables de comprendre cette angoissante misère et l'insécurité sociale qui en résulte [2].

C'est pourquoi l'œuvre d'art prévoit la Révolution comme inévitable (*die unvermeidlich scheinende Revolution*). Cette prévision, si lucide chez Wagner, Nietzsche ne l'oubliera plus. Renoncer à toute utopie, compter sur l'intelligence, la bravoure et la douceur forte du peuple pour réaliser la Réforme intellectuelle, ce serait là, pour lui, une œuvre libératrice. Nietzsche croit que telle a été la pensée wagnérienne. Le sens du *Kaisermarsch* serait de chercher à découvrir les puissances de conservation qui subsistent à travers les révolutions nécessaires. Mais il y a peut-être là quelque simulation et un avertissement donné à Wagner.

Peut-être cette négation de ce qu'il y eut d'étroitement national dans le sentiment wagnérien est-elle, au contraire, l'annonce préméditée d'une entreprise capable de dépasser la tentative de Wagner. Nietzsche dit de Wagner qu'il ne saurait laisser son regard « attaché à

---

(1) *Ibid.*, Fragm. posthume, § 367. (*W.*, X, 459.)
(2) *R. Wagner in Bayreuth*, § 10. (*W.*, I, 582.)

l'enclos étroit du génie national..., qu'il est hypergermanique » [1]. En effet, dans un vieux projet d'article : « *Was ist deutsch ?* » Wagner n'avait-il pas défini l'esprit allemand comme une « faculté de revivre et d'approfondir par l'esprit toutes les croyances, les coutumes, les formes d'art des autres peuples et d'en dégager la pure humanité » [2] ? S'il y a infiniment d'inexactitude dans ces réflexions de l'éternel dilettante, elles prouvent du moins que la vieille pensée cosmopolite de Herder et de Gœthe n'était pas éteinte en lui. On pouvait assigner pour tâche au prochain avenir de dégager la culture littéraire commune à tous les peuples de l'Europe. C'était encore aller à la rencontre de cet idéal gœthéen que de croire le peuple allemand prédestiné, par un privilège de son génie, à le réaliser. Nietzsche a-t-il connu ces pages que Wagner n'a publiées qu'en 1878 ? Il en a sans doute connu la pensée. Mais ce qu'il affirme dans cet éloge, qui se tourne en reproche caché, c'est que cette pensée n'est pas reconnaissable dans la teutomanie récente de Richard Wagner. C'est pourquoi l'oratorio fougueux de son panégyrique se terminera par des phrases dissonantes.

Nietzsche trouve bien choisi le surnom de *Zukunftsmusik*, que la moquerie bourgeoise réserve à l'œuvre wagnérienne. Elle n'aura tout son sens que pour des temps qui ne sont pas encore :

> Wagner découvre dans les hommes d'aujourd'hui des qualités qui ne font pas partie du caractère et de l'ossature immuable de l'humanité, mais qui sont changeantes, voire caduques [3].

---

(1) *Ibid.*, I, 583.
(2) R. Wagner, *Gesammelte Schriften*, t. X, pp. 41, 45.
(3) *R. Wagner in Bayreuth*, fin. (*W.*, I, 589.)

Les hommes auxquels il parle sont encore à naître. Sous les structures mentales d'aujourd'hui, Wagner aperçoit déjà les formes d'esprit qui en sortiront. Il plonge, d'un regard empédocléen, dans le chaos de ces formes embryonnaires. Alors pourquoi cette conclusion menaçante de Nietzsche :

Que sera Wagner pour ce peuple futur ?... Non pas comme il voudrait peut-être nous le paraître à nous, un Voyant qui scrute l'avenir, mais l'interprète et le panégyriste d'une ère révolue [1].

Pour comprendre Nietzsche, évitons de lui prêter des truismes trop élémentaires. Il serait sans intérêt d'affirmer que les temps futurs, dont les contours à peine se dessinent à nos yeux, sombreront à leur tour. Un lieu commun aussi déclamatoire ne peut terminer ce tragique plaidoyer. La déception de Nietzsche et son immense orgueil consistent à penser que, dès maintenant, Wagner est tourné vers le passé ; que déjà il s'attarde, et que la marche des siècles le condamne. L'art wagnérien n'a été qu'un effort d'ascension transitoire, terminé dans l'essoufflement. Du haut de la colline de Bayreuth, Wagner avait cru entrevoir les régions de l'espoir nouveau : il n'y atteindra plus. Trop dédaigneux, il n'a pas voulu suivre son guide trop jeune ; ou, trahi par ses forces, il ne l'a pas pu.

Dès lors, une conclusion s'impose : la grande émotion heureuse, qui anticipait sur la vie à venir et par laquelle les premiers collaborateurs de Wagner se sentaient dispensateurs à leur tour de bonheur et de fécondité [2], elle venait de ce qu'il y avait de nietzschéen dans le wagnérisme. Pour apprécier ce qui pouvait survivre à l'œuvre wagnérienne, il fallait être disciple de Nietzsche.

---

(1) *Ibid.*
(2) *R. Wagner in Bayreuth*, § 8. (*W.*, I, 559.)

On peut aller jusque-là, sans trop systématiser la pensée de Nietzsche et sans se laisser influencer par cette apologie ultérieure de son apostasie, qui, un jour, niera toute sincérité dans l'éloge (¹).

Quelle sera donc cette humanité nouvelle annoncée? Nietzsche la veut passionnément véridique. Elle aura, jusque dans le mal, la probité de la franchise. Le stoïcisme affecté lui paraîtra, autant que l'hypocrisie, adultérer les instincts spontanés. Elle aimera mieux la liberté avec ses erreurs que la honteuse sécurité d'une morale serve. Affamée de naturel, elle saura le respecter en tous. Ainsi transformera-t-elle la nature même en justice et en amour; et, inversement, la civilisation nouvelle sera « la nature réintégrée dans l'humanité », la vie rétablie dans ses droits et disciplinée par une intelligence exacte à la fois de toutes les nécessités qui nous sont imposées et de toutes les possibilités que nous pouvons tirer des faits. Or, en quoi cette notion de l'humanité diffère-t-elle de l'enseignement que Nietzsche déposera dans *Morgenroethe* (²) ?

Ce sera une question de savoir si, dans le *Zarathustra* lui-même, Nietzsche n'est pas plus fortement saisi qu'il ne

---

(¹) *Ecce Homo*. (*W.*, XV, 66) : « Dans tous les passages décisifs (de *Richard Wagner à Bayreuth*), il n'est question que de moi; — on peut, sans scrupule, mettre mon nom ou le mot de « Zarathoustra », aux endroits où le texte met le mot de « Wagner ». Tout le portrait de l'artiste dithyrambique peint le poète *préexistant* du *Zarathustra*, le dessine avec une profondeur d'abîme, sans toucher un instant à la réalité wagnérienne. » Il y a là une construction faite après coup : L'insolence de Nietzsche à l'égard de Wagner serait plus coupable si cette construction de 1887 n'était chimérique.

(²) Comparer ces deux textes : *R. Wagner in Bayreuth*, § 11 (*W.*, I, 585) : « Es (jenes Geschlecht) wird, im Schlimmen wie im Guten, *offener* sein... Ehrlichkeit, selbst im Bösen ist besser, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren. » — *Morgenrœthe*, § 529 (*W.*, IV, 340) : « So breitet sich zuletzt ein Schimmer von Ehrlichkeit, von Aechtheit im Guten und Schlimmen über ganzen Völkern aus... »

croit par le symbole wagnérien de Wotan. Son ingratitude vraie sera peut-être de n'avoir pas reconnu ce qu'il doit au dieu qui renonce à la volonté d'être fort, parce que la force est nécessairement le mal. Car, ce n'est pas la méchanceté, mais l'amour seul qui peut être la loi de la vie. L'opuscule de *Richard Wagner in Bayreuth* est déjà infiltré du venin de cette ingratitude. Si, pour accomplir une œuvre grande, il faut, comme Nietzsche l'a dit, le sentiment de l'heure où elle est nécessaire, et si elle a besoin d'un accueil de la foule, le reproche de Nietzsche s'aggrave à mesure qu'on le médite.

Mais Nietzsche a raison de penser que la société d'aujourd'hui n'appelle pas seulement une libération par l'œuvre d'art : elle appelle un affranchissement de tout l'esprit. La poussée qui emporte le monde vers la liberté conquise intellectuellement, Wagner ne la sent plus en lui. L'analyse élogieuse de l'œuvre wagnérienne révèle qu'il manque à sa grandeur une condition : le sens des nécessités vitales. Voilà pourquoi cette apothéose descend sur Bayreuth avec une tristesse de crépuscule.

~

La marche que Nietzsche a décrite est l'histoire d'une société entière qui se débat dans l'inculture et la fausse culture. Elle est aussi l'histoire d'un homme dévoyé par une éducation erronée et attaché à une tradition médiocre; et c'est sa propre histoire. C'est Nietzsche qui a souffert, adolescent, d'un enseignement où manquait toute clarté d'art et de philosophie. Il a été ensuite le savant écrasé par la spécialisation, menacé dans son génie par le labeur livresque, persécuté par la cabale des impuissants.

Sa souffrance l'a redressé. Elle l'a préparé à une triple révélation : philosophique, par Schopenhauer ; artis-

tique, par Wagner ; sociale, par cette intelligence intuitive que tous ses maîtres, de Ritschl à Jacob Burckhardt et à Rütimeyer, lui ont procurée de la civilisation supérieure. Il incorpore à sa pensée cette révélation triple ; et cette pensée se montre productive avant même que d'être critique. Nietzsche veut nous faire bénéficier sans retard de son initiation inspirée. Il nous tyrannise avec éloquence. Pourquoi donc sa prophétie s'arrête-t-elle court ? Quand il faut passer à l'action et tracer le plan des Instituts de la culture nouvelle de l'esprit, pourquoi Nietzsche s'en tient-il aux affirmations de principe ? Car le plus haut de ces Instituts, Bayreuth, appartient déjà au passé, avant que le rideau se soit levé sur la première représentation de la *Tétralogie*.

C'est que la pensée critique mûrissait en Nietzsche avec rapidité. Le changement de nos admirations nous ramène toujours à nous seuls. En essayant de voir clair en lui-même, Nietzsche y aperçoit bien des obscurités que le wagnérisme n'a pas dissipées. Alors, il hésite. Avant de pouvoir définir la tâche et édifier l'Institut des éducateurs, ne doit-il pas avoir avancé sa propre éducation ? A mesure que sa conscience se clarifie, Nietzsche y voit se dérouler des régions morales inconnues. A mesure qu'il s'instruit auprès des naturalistes et des historiens, il découvre qu'il manque à Schopenhauer, comme à Wagner, une suffisante connaissance de la vie des hommes et de toute vie. Ils affirmaient par des raisons impérieuses de tempérament. Pour explorer ces terres inconnues, il faut à Nietzsche d'autres guides ; et, pour découvrir le secret de sa personnalité, une méthode plus impersonnelle. Il l'apprendra des moralistes français.

CONCLUSION

La recherche commencée entre 1869 et 1876, par Nietzsche, s'est trouvée d'une importance infinie. En un temps où la philosophie française se desséchait en de rigoureuses analyses logiques sur le fondement de l'induction, sur la structure du syllogisme ou sur les rapports de l'infini et de la quantité, ce jeune et fougueux génie allemand reprenait seul une tradition qui avait été française à l'époque de Voltaire, de Diderot et de Rousseau et qui s'était prolongée jusqu'à Stendhal. Il concevait la philosophie comme faisant partie intégrante d'une civilisation. Elle en exprimait le grand cri profond et le besoin. Elle devait lui servir de guide et de remède.

Rousseau, au XVIII[e] siècle, était entré dans cette recherche par des procédés de pure analyse cartésienne. Il avait isolé dans sa pensée l'*état de nature* et l'*état de culture*. Il les avait réduits chacun à sa notion pure, irréductible. Il avait opposé l'une à l'autre ces deux notions et, de leur antagonisme, tiré le plan d'une éducation et d'une politique qui ramèneraient la culture à la nature. Ainsi la philosophie française de Descartes à l'école cousinienne avait opposé les concepts purs de l'étendue et de la pensée, du corps et de l'âme ; et n'avait considéré leur union que comme une union de fait provisoire, qui était la loi de la vie terrestre de l'homme

et se défaisait avec cette vie. Il avait fallu la pensée allemande, de Leibnitz à Novalis, pour concevoir qu'il y avait entre l'étendue et la pensée, entre la matière et l'esprit, non seulement des liens de fait, mais des analogies de nature ; et qu'une méthode existait, celle des infiniment petits, qui permettait d'imaginer la transition de l'une à l'autre par une infinité de moyens termes.

Quand Nietzsche n'aurait pas eu pour Jean-Jacques Rousseau l'antipathie célèbre qui s'accusera de jour en jour, il était un historien éclairé par une trop ancienne expérience pour qu'il pût maintenir entre l'état de nature et l'état civilisé l'antagonisme qu'avait imaginé le dur esprit puritain du Genevois, dans son étroitesse nourrie de la vieille sagesse des petites villes suisses. Depuis Voltaire, on savait le prix de la civilisation supérieure et sa fragilité. Depuis Schiller et Gœthe, on ne songeait plus à la défaire, mais à en recréer le mystère, après l'avoir deviné. Déjà Hegel et Auguste Comte croyaient avoir découvert les lois qui la ramènent ou la transforment. Des travaux amoncelés sans nombre faisaient apercevoir, derrière la splendeur des civilisations conscientes, des âges qui ne savent encore dessiner ni les formes au dehors ni les idées au dedans, qui n'aperçoivent pas les contours des objets dans leur pureté, ni les mouvements comme une suite enchaînée de causes et d'effets, mais les voient dans une brume habitée de fantômes et de mystérieuses forces. L'âme même est pénétrée de ces énergies où elle ne s'oriente pas, mais qui s'insinuent en elle, et la font tressaillir d'épouvante et d'enivrement. Comment de là tirer la conscience claire, la pensée ? Comment cette pensée se maintient-elle au milieu des puissances ténébreuses qui la cernent et l'imprègnent, mais d'où elle doit extraire de la lumière ? C'est le problème complexe de Nietzsche. Il faut le décomposer en ses problèmes partiels.

I. — Le problème de la sérénité grecque.

Nietzsche, dès son premier livre, a eu le sentiment orgueilleux et juste d'avoir ajouté un acquis définitif à toute théorie de la civilisation. Son mérite essentiel n'est pas, comme il l'a cru, d'avoir éclairé un fait mystérieux de psychologie religieuse. C'est d'avoir, par son essai d'analyse, mis en lumière ce grand fait d'histoire générale : Les civilisations s'expliquent en grande partie par le sentiment qui en éclaire ou en assombrit la vie, et elles se transforment par de puissantes métamorphoses de ce sentiment.

Pas d'aperçu plus fécond en conséquences. On ne comprend rien au christianisme de la première communauté, si l'on ne se doute pas que le sombre esprit moralisant, la rude prédication civique de Jean-Baptiste a cédé, un jour de Pentecôte, à une extatique révélation de ruisselante et de tendre joie qui venait de Jésus (1). Tout le triste baptême de repentance institué par l'austère nabi vêtu de poil de chameau fut relayé par le baptême de feu qui faisait balbutier comme dans l'ivresse la communauté délirante. Le grand lyrisme des vieilles espérances messianiques s'achevait dans cette fièvre où la cloison venait de tomber entre l'avenir et le futur, où l'on possédait l'éternel dans une présence immédiate.

Le mysticisme chrétien s'est nourri de ce sentiment de joie où la *parousie* du Rédempteur résorbait comme une flamme tout le monde visible. Mais, par périodes, en des âmes, en des sectes, en des peuples plus sensibles au dur commandement abstrait de la loi,

---

(1) C'est la nouveauté certaine et solide du livre de C.-A. Bernoulli, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, 1917.

se réveillait la farouche irritation du baptisme. Tout le moyen âge oscille par de puissantes alternances entre des mouvements de remords collectif, de macération et les effusions d'un tendre amour mystique. Ce que le bon sens public appelle avec justesse « la nuit du moyen âge », n'est pas la pure superstition ignorante, mais la dévotion funèbre qui, dans la vie de Jésus et des saints, contemplait le martyre et l'acceptation sanglante des tourments plutôt qu'elle ne s'attachait au message de béatitude. La naissance de la civilisation moderne a été empêchée longtemps par cette fuligineuse tristesse des âmes ou par l'éclat brusque des extases qui éclairaient à ce point l'édifice du monde qu'ils en effaçaient tout le contour. Il a fallu une sensibilité assagie et rassénérée pour que, sous la Renaissance, le réel pût reparaître avec la lumière de son vrai ciel, le vrai mouvement de ses astres, la vraie pesanteur de ses masses, et pour que l'intelligence délivrée de son cauchemar de ténèbres ou de son illumination mystique pût observer, dénombrer, décrire, expliquer les faits tels qu'ils lui apparaissaient. Toute la Renaissance est là, dans ce goût nouveau de la forme, de la vie sensuelle et passionnelle, dans cet amour désintéressé des idées. Un temps, le protestantisme la menace, parce que, dans le protestantisme, le sombre esprit de la loi mosaïque a repris le dessus, comme dans la contre-réforme catholique elle-même. Il fallut deux siècles de physique et de mécanique ; trois siècles de peinture italienne, hollandaise, flamande et française ; la venue des libres-penseurs anglais, des encyclopédistes français et anglais, l'*Aufklärung* allemande, la douce et forte griserie de la musique de Mozart, pour réconcilier les âmes avec le réel.

Une de ces crises du sentiment de la vie dans l'humanité fut celle qui amena, vers le VIe siècle avant notre ère,

la *sérénité grecque*. Nietzsche n'a pas saisi dans toute son ampleur ce grand fait. Que n'aurait-il pas ajouté, s'il avait su ce qui est sorti, depuis, des tombeaux de Mycènes; s'il avait pu déchiffrer, comme nous le faisons déjà, ce qui se révèle de la religion préhomérique dans les rites peints aux flancs des vases que nous livrent les fouilles de Crète [1] ?

Mais ce que Nietzsche en a deviné demeure une intuition immortelle. Comment des sombres rites et des sacrifices sanglants, par lesquels on apaisait les puissances infernales, les Grecs ont-ils passé au culte de leurs dieux rayonnants ? C'est un écheveau d'énigmes plus embrouillé que Nietzsche ne l'avait cru, et une plus longue histoire que celle qu'il a connue. Cette histoire, il l'a toutefois pressentie ; et si le vrai problème n'a été vu qu'après Nietzsche, il n'aurait jamais été vu sans lui. Il a fallu son lancinant interrogatoire et son affirmation lyrique. C'est beaucoup qu'il ait aperçu que, de la Grèce préhomérique à la Grèce de Phidias, il y a eu un grand clivage sentimental, un passage de l'ombre à la lumière.

Nietzsche a trop bien lu Hésiode et Eschyle pour ne pas savoir que les dieux olympiens sont des tard venus. Mais de quelle obscurité montent-ils? Qui remplacent-ils ? Aucune Théogonie d'Hésiode ne suffit à le dire. Dans une fête comme celle des Diasies, quel est le dieu auquel on n'offrait l'holocauste expiatoire qu'avec « le frisson de la répulsion » (μετὰ στυγνότητος) ? Et si c'est le vieux serpent surhumain, le génie souterrain des héros et des ancêtres morts, comment a-t-il pu devenir Zeus Meilichios ? A qui, aux Thesmophories, offre-t-on des gâteaux, des cônes,

---

(1) J'ai infiniment de regret de ne pas encore disposer du livre que nous promet Gustave Glotz sur *Le Méditerranée et la civilisation égéenne*. — V. provisoirement A. Evans, *The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*. (*Journal of Hellenic studies*, t. XXXII, 277 sq.)

des serpents de pâtisserie ? Aucune Déméter n'est là pour accueillir ces présents, si ce n'est une truie sacrée : c'est donc elle à qui on sacrifie les porcelets, dont les restes, après avoir macéré dans une fosse, seront semés dans les champs pour être fertilisés, et c'est là la primitive Déméter Thesmophoros [1]. Aux Dionysies d'Athènes, le Dionysos qu'on traîne au théâtre parmi les acclamations n'est-il pas un taureau ? Pourquoi, sur les monuments de Crète, des boucrânes ou des cornes de bœuf sont-ils suspendus à tous les autels, sculptés sur toutes les frises ? Pourquoi à Delphes nourrissait-on un taureau sacré, qu'on appelait le « Consécrateur » (Hosiotèr) ? Comment expliquer qu'il se soit conservé à Magnésie tout un rituel du taureau ? C'est qu'en Attique, en Crète, à Magnésie, à Delphes, le taureau était dieu.

Ainsi Zeus Meilichios a été d'abord serpent en Attique. Déméter y a été une truie, et ailleurs une jument. Le Dionysos attique et le Zeus de Crète ont d'abord eu figure bovine ; et c'est de ces dieux-animaux que sont sortis les dieux olympiens.

Les dieux ont, en effet, d'abord été les bêtes mêmes du sacrifice. Ces animaux portaient en eux la force vitale que l'homme leur demandait en mangeant leur chair, en buvant leur sang, en épandant leurs restes sur les champs pour les fertiliser. Divine nourriture qu'il partageait avec les forces mystérieuses, les morts qui vivaient sous terre ou peuplaient les airs. Comment l'animal où vivait cette force magique n'aurait-il pas été l'objet d'une vénération divine ?

Mais ce n'est pas tout. Il faut expliquer que soient nés

---

[1] En Arcadie, pays riche en chevaux, où le sacrifice d'un cheval pouvait ne pas paraître trop onéreux, c'est une déesse à tête de jument qui s'appelle Déméter. V. Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, 1894, p. 108 sq.

les dieux à forme humaine. Les vieux renseignements que Nietzsche puisait dans Peschel, dans Johann Overbeck, dans Mannhardt ne suffisaient pas à le mettre sur la trace. Mais c'est sa méthode élargie qui a permis d'entrevoir, de saisir, à travers les rites immobiles, la vie divine qui s'en est dégagée. La sociologie religieuse contemporaine seule a pu entrevoir ce qui s'est passé dans la pénombre où la pensée humaine ne concevait encore ni une âme, ni une personne. En tous cas, Johann Overbeck, tant consulté par Nietzsche, ne se trompait pas quand il signalait l'éveil d'une préoccupation des causes, et tout d'abord d'une cause personnelle à l'origine de tous les actes (¹).

Et de quels actes s'agit-il? D'actes essentiels, où frémit tout le désir collectif d'une société primitive : assurer la fertilité de la terre ou la fécondité de la tribu. On connaît des rites qui l'assurent, des formules puissantes, des vertus qui résident dans le sang et dans la chair des bêtes rituelles. Enfin, il y a de secrètes participations entre les bêtes sacrées et les hommes. Se couvrir d'un boucrâne, d'une peau du bœuf ou de bouc sacré, c'est avoir déjà en soi la force musculaire ou magique de ces animaux. Le premier dieu à forme humaine est un homme-dieu, coiffé d'un masque de bête. Prêtre ou roi, il est investi de la vertu inhérente à l'animal sacré. Il sait appeler la pluie, le tonnerre, la lumière et le soleil; il active la croissance printanière. Il détourne la mort. Il est le premier θεός ou θεσός, celui qui agit magiquement. Sans doute, ce prêtre humain, ce *medicine-man*, ce roi des rites se trompe souvent. Ses incantations, ses gestes ne réussissent pas toujours.

(¹) V. pour tout ceci Gilbert Murray, *Four stages of greek Religion*, New-York, 1912.

Il déçoit souvent le désir de l'homme. On en vient alors à penser qu'il n'est qu'un médiateur de puissance limitée. Il dispose d'une part des forces divines, non de toutes. Le dieu vrai est loin, caché dans les nuées ou sur les monts. On peut l'implorer. Il n'est ni toujours présent, ni toujours disposé à exaucer. Or, quelle image se faire de lui, si inconnu, si ce n'est celle de son représentant sur terre, le prêtre ou la prêtresse masquée du crâne de l'animal rituel ? Comme les dieux égyptiens ont des formes empruntées aux rois ou aux prêtres qui, dans les grands sacrifices, se couvraient de masques de bêtes, Minos et Zeus apparaissent souvent comme des rois à tête de taureau. Héra n'a pas seulement des yeux de vache dans Homère ; c'est toute une tête de vache qu'on lui voit sur les monuments ; et Athéna aura encore la tête du hibou qui, plus tard, passera pour son attribut, quand depuis longtemps elle aura cessé d'être une déesse-oiseau.

Les hommes ne savent ce que sont les dieux, et cependant ils les créent. Ils les souhaitent présents. Ils les appellent par des charmes puissants. Que de fois ces dieux combattent sur le front des armées ! L'émotion visionnaire des combattants les aperçoit. Ils sont engendrés par la profonde détresse qui les implore. Ou encore, quand les jeunes gens de Crète, les κοῦροι, dansaient le dithyrambe, c'est-à-dire la danse magique destinée à hâter le printemps, comment le printemps même, incarné, n'aurait-il pas paru parmi eux sous la forme d'un enfant à la rapide croissance, franchissant par étapes miraculeuses les épreuves de l'initiation des éphèbes ? Hallucinatoirement, le délire divin projetait dans l'espace leur désir personnifié. Armé de toute la puissance magique attachée d'abord au rite seul, le dieu surgissait. Que de passages dans les *Bacchantes* d'Euripide, où s'est conservé presque

tout le rituel de la danse dionysiaque, s'expliquent si l'on songe que le dieu, c'est d'abord le danseur-chef, l'inspiré qui crie son émotion? Puis cette émotion projette hors d'elle une forme divine entrevue dans l'extase collective où le chœur entier est plongé. Or s'il en est ainsi, toute l'archéologie contemporaine et l'ethnographie la plus sûre ont retrouvé les résultats de Nietzsche (1).

Mais qui était ce grand éphèbe, ce Μέγιστος κοῦρος, frère de ceux qui l'invoquaient dans la frénésie de leur danse, et plus puissant qu'eux? En Crète, il s'appelait Zeus; il se dénommait Dionysos en Thrace ou à Eleuther, en Attique; il portait le nom de Thésée à Marathon ou à Trézène. Et de même des tribus, des dèmes sans nombre adoraient quelque Coré, une fille issue de la grande mère féconde, la Terre, Déméter. Elles ne se ressemblaient pas toutes. La Coré de Délos, qui représentait l'idéale virginité, ne ressemblait pas à celle d'Éphèse, symbole de l'idéale fécondité. Celle de Cythère ou de Chypre, tout amoureuse, comment eût-elle été pareille à la Coré des Athéniens, nommée Athéna? Ainsi de la vieille croyance magique, du vieux besoin de défendre la tribu, de la faire prospérer, de l'incarner, naissaient des dieux et des déesses. Ils n'avaient guère de personnalité d'abord. Mais ils reflétaient l'état social. La superstition des paysans du continent, conservée par Hésiode, n'enfantait pas les mêmes dieux que les tribus guerrières des îles ioniennes de l'époque héroïque. Quand la légende parle de cette lutte d'Hésiode et d'Homère, où Homère fut vaincu, elle se souvient que les dieux rustiques béotiens, la Théogonie des agriculteurs, étaient préférés à la cour brillante des

(1) V. Gilbert Murray, *Four stages of greek religion*, 1912, p. 65; et l'interprétation de l'Hymne des Curètes crétois de Dicté, dans Jane E. Harrison, *Themis*, p. 1-30; de la partie rituelle des *Bacchantes* d'Euripide, *ibid.*, p. 38-49.

dieux imaginés par les hobereaux d'Ionie. Quand ceux-ci triomphent, quand les poèmes homériques deviennent des chants nationaux, c'est l'avènement de la *sérénité grecque*. Elle est un fait social. Elle signifie que les dieux d'une aristocratie de clans militaires l'emportent sur la religion trouble des tribus à demi sauvages, tapies au creux des vallées éoliennes. Dieux guerriers comme ces chefs de clans, passionnés, adonnés à des ressentiments profonds, vivant de loisirs et de fêtes, mais aimant la beauté, la musique, toutes les distractions d'une caste oisive, riche et brave : hobereaux divins, désœuvrés, gouvernés par un chef de clan plus fort. Il n'y a pas de différence notable entre l'humanité grecque et les dieux qu'elle se donne. D'elle à eux, le héros grec trace un chemin : il s'assied à leur table; il est presque leur égal. Il suffit maintenant de livrer cet idéal aux statuaires. Ils dresseront dans la *cella* secrète des temples toute une humanité divine, paisible comme l'éternelle vie que symbolise la tranquillité de leur force intelligente installée sur le chaos enfin ordonné.

Immense bienfait que le miracle de cette sérénité grecque. Il semble que Nietzsche l'ait un peu oublié, tant il l'a cru fragile; tant il a, sous le rideau de transparente splendeur, senti frémir encore les puissances de ténèbres. Les cultes dissolus et cruels des premiers âges pouvaient subsister dans des recoins lointains, leur explosion indécente reprendre parfois les hommes comme une épidémie délirante. La haute image d'une aristocratie divine, lumineuse, fière, est assise pourtant sur la civilisation entière. Les cultes de la mort pleins de superstitions sanglantes reculent devant cette religion lucide. Elle a fait cesser la barbarie, sinon dans toute la Grèce, du moins dans ses États dirigeants. Pour cinq siècles lumineux, elle refoule la superstition immonde de

l'Homme-Dieu, du prêtre thaumaturge et persécuteur, qui scrute les consciences et exige qu'elles se donnent à lui. On a pu dire qu'en Grèce, dans ce moment divin de la religion olympienne, pour la première fois, « la religion cessa d'être un danger mortel pour l'humanité [1] ».

Nietzsche a eu la forte préoccupation de la Réforme panhellénique. Cette mythologie, qu'il accuse d'y avoir résisté, y a contribué aussi. Les dieux impurs et jaloux des infimes tribus, les migrations grecques les avaient dépossédés. Les tribus dispersées et brisées s'étaient fondues dans de grandes cités. Comme entre leurs dieux il y avait bien des analogies, et que des noms différents cachaient des divinités semblables, ces dieux pouvaient se confondre. Quelques grandes figures lumineuses se sont ainsi dégagées de la foule, Zeus, Apollon, Arès, Dionysos, Héra, Cypris, Athéna. Ce ne furent plus des dieux attachés à d'obscurs sanctuaires. Chaque cité avait besoin de son dieu protecteur, son ancêtre vrai ou présumé. On prit ces étincelants dieux nouveaux, enrichis des dépouilles et de tous les pouvoirs magiques qui leur venaient des dieux dépossédés. Ils étaient tout prêts à devenir patrons des cités (πολιοῦχοι), défenseurs de la Grèce entière (Ἑλλανικοί). Jamais, pour arriver à la concorde grecque, effort plus grand ne fut tenté que par la religion hellénique unifiée des dieux olympiens.

L'aspect nouveau que prit le monde lorsque les hommes le crurent gouverné, non plus par des serpents souterrains, par des gorgones et par des Titans, mais par des puissances de tranquille splendeur, prouve une fois de plus que le réel se transforme par l'évaluation qu'on en fait. Les valeurs posées par les hommes sur les choses y entrent peu à peu pour en modifier la substance. La

---

(1) Gilbert Murray, *Four stages of greek Religion*, p. 95.

religion olympienne a édifié de belles et libres cités, parce qu'elle traduisait une puissante aspiration à l'ordre et à la beauté. Tous les poètes, depuis lors, ont regretté le temps

Où le ciel sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de dieux,

« où le voile magique de la poésie, comme disait Schiller, enveloppait de grâce la vérité », tandis que pour nous c'est « un globe de feu sans âme », qui roule dans l'orbite où Hélios autrefois lançait son char aux chevaux de lumière. Toutefois, notre croyance ne peut rebrousser chemin. Elle ne peut retourner aux images d'autrefois. Le vrai nous paraît plus grand que le beau, et dès lors nous le préférons. Combien pourtant l'intelligence est redevable, pour son épuration, à la religion grecque de la beauté, il suffit, pour ne plus l'oublier, de relire la prière que le plus sceptique enfant du XIXe siècle finissant disait un jour sur l'Acropole.

Ces dieux olympiens sont sortis d'une réflexion grecque encore éprise de mystère. Passe encore que Perséphone ait gardé un pathétique secret : car elle est restée la fiancée occulte, vouée aux puissances souterraines. Il subsiste dans son culte la vieille liturgie des divinités de l'Hadès. Mais Pallas même n'avait été d'abord que la divinité protectrice du vieux village de Palléné, où l'on conservait pieusement sa vieille image de bois. Sur le passage de cette image il fallait fermer les yeux, de peur d'être frappé de terribles maladies ; et elle faisait sécher les feuilles des arbres quand on la promenait au dehors. Devenue avant tout l'idéal de la sagesse, du labeur incessant, elle demeure d'une pureté presque terrifiante, et, dans la dévotion presque mystique dont on l'aime, qui dira ce qui reste du mystère attaché à sa forme primitive?

Ainsi les plus lumineuses formes des dieux grecs sont ourlées d'une frange d'obscurité, et la vie ressuscitée frissonne encore des ténèbres dont elle sort. Alors même qu'ils sont les dieux de la foudre ou du soleil, de la mer glauque ou de l'aurore, le mythe des dieux dit encore leur lutte contre les puissances obscures. On se fait d'eux ainsi une image teintée d'ombres qui ne peuvent tout à fait s'évanouir. Ils restent de grandes allégories, qui ne se résolvent pas tout à fait en idées claires. C'est peu à peu que la pensée, dégagée, laisse son vêtement de mythe aux mains des poètes et des statuaires. Elle s'épure dans Pindare et dans Eschyle. Un pas de plus, et, revêtue d'allégories encore, elle s'appellera le Bien de Platon, la Tyché d'Épicure, l'Heimarméné de Cléanthe. Or, Nietzsche n'avait-il pas vu que la sérénité grecque s'est achevée dans la philosophie?

II. — Le problème de la vérité depuis les Grecs.

C'est pourquoi l'origine de la philosophie a été son second problème. Il est né de ce qu'il restait dans la pensée des Grecs une dernière impureté, et dans leur atmosphère un dernier fantôme errant. Il y avait l'erreur sur les causes, sur la fin, sur le pourquoi et sur le comment. Il y avait les idoles de la fausse pensée après celles de la superstition religieuse. Il ne suffisait pas de poser sur le monde l'idéal d'un ordre humain et juste' Il fallait montrer comment cet ordre pouvait s'insérer dans le réel, le diriger, le justifier; et ce réel, il fallait donc d'abord le comprendre.

La science moderne a inventé et usé tant d'algorithmes, elle a renouvelé tant de fois le langage dans lequel elle traduit ses notions fondamentales sur les réalités phy-

siques et les réalités de l'âme, qu'au temps de Nietzsche l'idée même des rapports entre le réel et la notation qui le fixe était devenue douteuse. On ne savait même plus ce que c'étaient que les concepts, s'il fallait y voir des résidus de perceptions superposées dans l'esprit, ou des actes d'une intelligence qui charpentait à son usage des cadres vides où introduire les données des sens. La nouvelle science mathématique et la nouvelle science expérimentale depuis deux siècles luttaient contre la vieille logique aristotélicienne. Pour comble, on n'était plus certain que ces concepts qui servaient à des méthodes de déduction ou d'induction inconnues des Anciens atteignissent le réel. Ainsi la vérité de l'esprit se distinguait peut-être pour toujours de la réalité des choses; et sur les choses existantes on ne pouvait arriver à savoir la vérité. Nietzsche a été troublé jusqu'au désespoir, à l'idée qu'on se trouvait peut-être là devant de l'insoluble. Comment, sachant à merveille la philosophie grecque, ne s'est-il pas interrogé sur les origines helléniques du problème de la vérité et du réel, qui fut son propre problème?

Nietzsche a décrit la préhistoire mythique de la philosophie des Grecs (¹). Sur le critère du vrai, il n'a rien su leur demander. Le chemin parcouru de Thalès à Platon ne lui a rien enseigné sur la certitude qu'il cherchait. Un Thalès, un Anaximandre, ne doivent-ils pas déjà s'interroger sur les signes auxquels se reconnaît le vrai? A coup sûr, ils dépassent Hésiode lui-même qui déjà se refusait à « enseigner des mensonges qui auraient visage de vérité ». Cette « eau », qui chez Thalès, est la substance du monde, et dont le flux et le reflux expliquent les changements de ce monde, comment ne suggérerait-elle

(¹) *Die vorplatonischen Philosophen* (1872, 1873, 1876), § 3 (*Philologica*, III, 134 sq.).

pas déjà la notion d'un réel qui affecte diverses formes sensibles ? Et alors n'est-on pas déjà très près des qualités premières et des qualités secondes de la matière, qui apparaîtront dans Démocrite (1) ?

Pendant longtemps l'image sensible de ces qualités paraîtra aux philosophes grecs faite d'une matière plus volatile et ténue, mais de même nature que l'objet dont elle se dégage pour en apporter à nos sens une reproduction réduite. Selon Empédocle, des émanations de particules réelles apportent à nos sens, à travers les pores de notre corps, l'image des objets que nous percevons.

> Nous percevons la terre par de la terre, et l'eau par de l'eau, l'éther divin par de l'éther, le feu par du feu dévorant, l'amour par de l'amour encore, la haine par de la haine sombre (2).

C'est du feu enveloppé par les pores des membranes de nos yeux qui vient à la rencontre du feu solaire et qui, le heurtant, produit la perception lumineuse. Et chez Démocrite, ne reconnaît-on pas, jusque dans les membranes légères qui se détachent des objets et viennent heurter les émanations de nos yeux, un réalisme qui affirme la similitude parfaite entre la perception et les objets perçus? Pour ces philosophes, pour Démocrite et Leucippe en particulier, la raison (νοῦς), faculté du vrai, ne se distingue pas de l'âme, faculté qui discerne le phénomène.

Mais pourquoi Nietzsche n'a-t-il pas insisté sur le curieux critère du vrai proposé par Héraclite, en qui il

(1) Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'admettre avec Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1906, p. 40, qu'il y a là en germe la distinction entre la perception vraie et les erreurs des sens. De l'eau coagulée peut paraître un corps dur (du bois ou du fer).

(2) Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, 1906, p. 203 : *Empedokles*, fr. 109.

reconnaissait son plus ancien devancier? Ce critère est social.

Les hommes éveillés, disait Héraclite, ont un monde unique et commun; les hommes endormis se détournent chacun vers son monde propre (1).

L'atmosphère terrestre se remplit, le jour, du feu vivant. C'est ce feu qui, sans être « créé par aucun dieu et aucun homme », brûle dans les âmes humaines éveillées et engendre en elles la perception semblable qui est « leur monde commun » (2). L'assoupissement d'une âme individuelle dans le sommeil et dans la mort n'éteint pas ce feu qui continue d'allumer dans les survivants la représentation qui constitue le monde. Nietzsche, qui a cherché aussi à définir une telle représentation, comment n'a-t-il pas aperçu dans Héraclite les premiers linéaments d'un criticisme, c'est-à-dire la distinction de ce qui appartient à l'esprit et de ce qui appartient au réel? Ces linéaments ne lui avaient échappé ni dans Parménide, qui enseignait l'unité de l'être :

Il ne peut y avoir plusieurs êtres; car il faudrait, pour les séparer, qu'il existât quelque chose qui n'est pas : hypothèse contradictoire. Il n'y a donc que l'Un éternel. « Gardez-vous de suivre vos faibles yeux, proclame alors son impératif, ou d'écouter vos oreilles sonores ou d'en croire votre langue : n'examinez qu'avec la force de la pensée. » En ceci, il a réalisé la première critique de l'appareil de la connaissance, critique insuffisante, mais fatale par ses suites. Il a séparé violemment les sens de la faculté d'abstraire, c'est-à-dire de la raison, comme s'il se fût agi de deux facultés absolument distinctes. Il a ainsi

(1) Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 75. Herakleitos, fragm. 89; Plutarque rapporte ceci : Ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, [τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι]. — Nietzsche, *Die Vorplatonischen Philosophen*, § 10. (*Philologica*, III, 179, 180.)

(2) Richard Herbertz, *Das Wahrheilsproblem in der griechischen Philosophie*, 1913, p. 67 sq.

mis en pièces l'intellect lui-même. Il a encouragé cette séparation si entièrement erronée entre l'*esprit* et le *corps* qui, surtout depuis Platon, pèse sur la philosophie comme une malédiction (1).

Faute d'avoir distingué déjà pour Héraclite ce qu'il y a de criticisme impliqué dans sa doctrine, il n'a pas pu nous dire en quoi le criticisme de Parménide entraînait des « suites fatales ». Il a dû longuement hésiter sur les sophistes, dont les uns, comme Protagoras, s'appuient sur Héraclite, tandis que les autres, comme Gorgias, procèdent de l'éléatisme, pour en retourner la dialectique contre les propres thèses de Parménide et de Zénon. Ainsi l'être des Éléates est si invisible qu'il ne saurait entrer dans le monde des apparences; et le phénomène des sophistes est si frêle qu'il ne saurait entrer dans l'être (2). Une proposition, selon les Éléates, ne peut être vraie que si elle ne concerne rien de sensible, mais seulement le rationnel. Quelle est alors l'existence où se réfugie l'être, si tout ce que voient les sens est irréel? Ou bien, comme le veulent les sophistes, l'homme est la mesure de toutes choses, et il n'y a d'autre réalité que celle qui apparaît à notre conscience. Mais, puisque les consciences diffèrent, comment décider laquelle aperçoit le vrai?

Le problème demeure, comme l'avait vu Héraclite, un problème social. Il s'agit de comparer des consciences, de juger laquelle servira de norme, et avec quelle faculté elle établira cette norme. Comment saisir le mouvant devenir, différent pour chacun de nous, sans nier qu'il y ait une vérité commune? Ou comment dans ce réel introduire un

---

(1) Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, § 10. (*W.*, X., 56.)

(2) V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, p. 15. — L'être des Éléates, disait Gorgias, n'est pas. S'il était, on ne pourrait le connaître. Si on le connaissait, on n'en pourrait rien dire.

ordre rationnel, une vérité, sans le pétrifier? Comment ne pas briser toutes les normes, à l'exemple des sophistes? Et quel moyen, inversement, de ne pas retomber dans le funeste paralogisme idéaliste qui, depuis Platon, pèse sur la pensée « comme une malédiction »?

C'est le tourment qui accompagnera Nietzsche toute sa vie. Il l'apaise en lui comme un romantique. Ce que Savigny avait essayé pour le droit, en découvrir la pensée traditionnelle antérieure à toute rédaction écrite, Nietzsche l'essaie pour la philosophie grecque. Si l'intellectualisme est une corruption, on ne peut s'y dérober qu'en remontant plus haut que la formation même des concepts. Le postulat romantique, c'est que nos aïeux, malgré leur réflexion moins avertie, avaient un sentiment plus vif des réalités vitales. Nietzsche croit la pensée et la science contemporaine encombrée de notions morcelées et de notions mortes. Ce sont des clefs qui ouvrent peut-être quelques portes basses du réel, elles n'ouvrent aucun horizon sur la vie. Cette fatalité est inhérente, pense Nietzsche, à tous les procédés discursifs et logiques. Il faut apercevoir le réel, non par une desséchante analyse, mais par une vie intérieure de l'esprit qui le recrée en lui intuitivement. Le secret de cette grande façon de penser, qui nous émancipe de la coutume populaire, sans nous égarer dans le dédale stérile de la sophistique, c'est de remonter aux primitifs. Ils ont été des constructeurs. Ils savaient légiférer pour l'esprit et pour la cité, parce qu'une pensée inventive vivait en eux, et non pas une destructive analyse.

La revendication de Nietzsche consiste à maintenir les droits de la pensée métaphysique, capable de régénérer la science, sans entrer en collision avec elle et en se nourrissant d'elle. Il appartient à la science d'établir, par analyse et par synthèse, les vérités partielles qui se

grouperont par grands ensembles disjoints entre eux. Il n'y a peut-être pas de lien entre les vérités mathématiques, les lois mécaniques et physiques, les faits de la chimie, les faits de la nature organique. Chacune de ses sciences a son langage, approprié aux faits spéciaux qu'elle étudie. Ce lien qui manque, Nietzsche revendique pour l'esprit le droit de le renouer. Et jamais nous ne mettrons assez d'audace à inventer l'hypothèse qui établira ce lien. L'invention de cette hypothèse sera la tâche propre de la philosophie. Entre toutes les sciences, si diverses de langage, il peut s'établir une communication par un langage unique : ce sera le langage de la philosophie nouvelle. En le créant, elle relève les titres d'une hoirie ancienne et souveraine dont aucune science positive ne pourra jamais la déposséder.

Ce langage de la philosophie sera imagé. Au centre rayonneront quelques éclatantes métonymies, quelques radieuses métaphores d'humanité. Il n'est pas d'autre ressource : si le plus pâle des concepts, le verbe *être* (*esse*), signifie étymologiquement « respirer », l'ontologie rigoureuse d'un Parménide repose encore sur une métaphore qui assimile l'être à une respiration humaine (¹). D'où nous vient cette prérogative de traduire en un langage emprunté à la vie de l'homme les choses étrangères à lui ? Il ne s'agit pas d'une métaphore qui prétend rétrécir la réalité à sa mesure. C'est l'image qui s'agrandira et se dilatera jusqu'à se modeler sur la réalité. Il y a là un droit de notre âme et de notre intelligence. Héritière des religions, la philosophie revendique ce droit provisoire en attendant que se complète une science, dont la besogne est illimitée et qui, de sa nature,

---

(¹) NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, § 11. (*W.*, X, 61.).

ne pourra jamais suppléer la philosophie. Car la philosophie doit créer l'unité de la vie humaine, et la science ne garantit que la solidité de connaissances peut-être disjointes. L'unité de style réalisée dans toute la vie humaine, individuelle et collective, c'est ce que Nietzsche, le premier, a appelé une *civilisation*. La vérité pour lui, c'est une grande croyance imagée et normative dont puisse s'alimenter une époque, une *table de valeurs* dont elle puisse faire sa loi. Cette loi vaut ce que valent les hommes qui la font. Les hommes sont donc sans doute la mesure des choses. Mais quels hommes ? Nietzsche répond : les grands hommes seuls. Eux seuls sont les maîtres, non seulement de l'action, comme la foule le voit bien, mais de la pensée : car ils plongent plus profondément dans cette lumière commune où l'on distingue le vrai, c'est-à-dire ce qui vaut. Eux seuls veillent, tandis que le vulgaire poursuit ses songes inconsistants dans son sommeil.

III. — La philosophie personnelle de Nietzsche.

Il subsiste alors un dernier problème. Si, pour Nietzsche, le vrai réside dans les normes qui régissent la civilisation, que penser des normes qu'il nous propose? S'il y a une maîtrise de l'âme, une grandeur intellectuelle, morale ou artiste, comment juge-t-il qu'elle soit faite? Quel accord imaginer entre ces âmes d'élite et la civilisation dont elles ont la charge?

Le problème se pose, si l'on admet que le moyen âge est clos. Or les penseurs les plus hauts de l'ère moderne ont cru que le moyen âge continuait. Le moyen âge a eu son élite féodale et ecclésiastique, incontestée alors. Toute autorité temporelle relevait de l'autorité spirituelle, qui la sanctionnait. Il a eu son unité de culture et sa philosophie

qui l'exprimait. L'argument ontologique atteignait d'emblée la réalité de Dieu. De l'idée du parfait à son existence, la transition est immédiate. La pensée se soude à l'être et le reproduit dans une idée qui lui ressemble. Au monde terrestre se superpose un monde surnaturel dont l'existence, démontrable à l'esprit, se manifeste en outre à la sensibilité par les visions des initiés ou par des miracles constatables au vulgaire.

D'étranges survivances de cet âge encombrent encore l'ère moderne. Le glacier des croyances médiévales, en se retirant sur les cimes, laisse derrière lui des moraines. L'ontologie reste l'idéal que poursuit le rêve nostalgique des philosophes. Chez les plus grands, Descartes, Spinoza, Leibnitz, la preuve de saint Anselme traîne son existence hâve. On a pu démontrer que dans Kant lui-même des « présuppositions ontologiques survivent à la révolution critique » (1). Elles se sont fortifiées après lui, pour des raisons de fait, puisque tout le XIXe siècle, jusqu'en 1848, se résume en une tentative de restaurer un moyen âge artificiel et un faux ancien Régime, en un effort pour donner la consécration de l'esprit théocratique aux autorités séculières. Ces efforts attardés ne peuvent faire illusion. La science moderne les a ruinés par avance. Elle a installé l'homme dans un monde terrestre qu'il ne peut plus quitter. Elle l'y a installé d'autant plus définitivement, qu'elle dispose de méthodes qui le détachent de toute préoccupation personnelle et lui permettent de se regarder comme du haut des astres. La spontanéité créa-

(1) V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, p. 202 sq. — L. Brunschvicg, *L'orientation du rationalisme*. (*Revue de Métaph.*, juillet-septembre 1920, p. 279.) V. même dans O. Hamelin, *Les éléments principaux de la représentation*, p. 450 : « Notre dialectique synthétique est, dans son ensemble une sorte de preuve ontologique. Elle établit que l'Être, c'est l'Esprit, et l'Esprit en tant que conscience. »

trice d'idées, pourtant n'est pas éteinte en nous. Or, que peuvent faire des idées, si ce n'est aspirer à l'existence? Que nous veut l'idéal, s'il ne consent pas à devenir réel? C'est pourquoi les idées travaillent le monde moderne d'une fièvre continue. Car cette existence qu'elles ne trouvent plus dans une région transmondaine évanouie, où la puiseraient-elles si ce n'est dans l'effort humain, qui les absorbe, qu'elles transforment et qui les restitue au monde, réalisées ?

Ainsi dans le monde moderne, pas une pensée qui ne devienne mobile d'action. Le grand calme médiéval, où se figeait le catholicisme, a fait place à un mouvement continu. Car il n'est plus certain que le parfait existe de toute éternité et que son existence palpite dans l'idée même que nous avons. Mais si l'éternité qu'il nous est donné d'atteindre ne vit que dans le domaine de l'action, comment la saisir, la fixer, la concevoir même? Dans l'action tout s'écoule. Il n'y a qu'une réponse : le moyen âge qui se croyait pure religion, apparaissait, au dehors et dans les âmes, comme civilisation. La religion décidait de toute la structure des esprits. Elle émaciait les corps dans l'ascétisme. Elle bâtissait les cathédrales d'idées de la philosophie scolastique. Elle calait sur d'énormes murs les nefs des églises, aux voûtes desquelles s'épanouissait une nuit pleine de présences invisibles et traversée de mystiques lueurs. Elle dressait aux portails les Vertus et les Vices, l'Ancienne et la Nouvelle Loi. Elle déchaînait sur les murailles des *Campos Santos* la bataille des anges et des démons se disputant les âmes. Elle était présente à toutes les heures du jour par des rites et des observances qui enchaînaient les actes et modelaient les vouloirs. Faite pour l'attente d'une autre vie, elle embellissait partout la vie terrestre et flottait sur elle comme une auréole. Elle ne se comportait pas autrement qu'une pensée toute humaine. Retenons ce grand ensei-

gnement; et dans l'ère moderne, où s'est éteint le mythe d'un monde invisible, si l'on nous demande à quoi peut s'employer notre faculté d'idéal, « notre besoin soudain de recréer des dieux », répondons : Elle ne peut que travailler, sans le moyen terme de la religion, à ébaucher une civilisation nouvelle.

Puisque, selon Nietzsche, une civilisation est un tout, il en faut alors définir l'unité. Une analyse historique attentive et l'expérience des siècles futurs pourront seuls vérifier sa pensée. Nietzsche voit dans une civilisation un de ces ensembles solidaires comme en définissent les biologistes. Dans un vivant, aucun tissu, aucun organe ne saurait changer sans entraîner un changement complémentaire des autres organes et des autres tissus. Une civilisation, pour naître, ou du moins pour atteindre à sa perfection, exige de même un effort concerté de toutes les forces qui la font vivre. Elle est un système fermé, prédestiné à une certaine vie, et qui souffre et meurt, quand ses organes dégénèrent par atrophie ou par pléthore (1). Les idées directrices de ce système peuvent s'épeler dans tout ce qui manifeste la vie mentale, morale ou artistique d'un peuple. Mais elle ne se lit clairement que dans la conscience de lui qu'on appelle sa philosophie.

L'ère moderne, sans que soit éteinte la flamme fumeuse des croyances médiévales, semble avoir essayé de réaliser trois systèmes d'idées génératrices de civilisation : 1° un système *intellectualiste;* 2° un système *naturaliste;* 3° un système *personnaliste*. Ce sont eux que Nietzsche trouvait devant lui, avec les débris amorphes des systèmes antérieurs.

---

(1) Peut-être est-ce le cas de rappeler que Rudolf Eucken appelle de tels systèmes de vie des *syntagmes*. V. de lui *Die Einheit der Geisteslebens in Bewusstsein und Thal der Menschheit*, 1888. La théorie de Nietzsche devance donc et prépare la philosophie d'Eucken.

1° Pour l'*intellectualisme*, le vrai qui est aussi le seul réel, se reconnaît à ce qu'il est intelligible. L'intelligence mène le monde. La science offre le type parfait du système intellectualiste. Aucune réalité n'est certaine que si elle est d'abord sue, si elle est élevée dans cette conscience à la fois complètement claire et complètement unifiée qui est le savoir. Que dans cette vie de l'intelligence le jugement naisse des concepts, et le raisonnement des jugements; ou qu'il y ait là une activité d'emblée unique, un mouvement continu et raisonnant de la pensée qui enveloppe d'avance ses étapes, les jugements à travers lesquels elle a l'air de se dérouler, et les aspects conceptuels qui en offrent les diverses faces, l'essentiel est qu'il ne subsiste à aucune de ses étapes rien de fortuit ni de contradictoire.

Si la pensée unifie les connaissances, que la conscience individuelle limitée ne saisit que disjointes, c'est que son unité préexiste aux choses connues. Elle travaille sur tout le donné jusqu'à le transformer en quelque chose d'idéal. Tout le devenir, si multiple de qualité, elle en fait une trame homogène où les faits apparaissent comme des concepts étroitement liés. Des déterminations de nombre, d'espace, de temps, atteignent jusque dans l'infiniment petit les variations de ce devenir. Les faits de la conscience eux-mêmes subissent la loi du nombre, par leurs variations d'intensité et leur succession plus ou moins rapides. La conscience intellectuelle peut amener à la clarté jusqu'aux petites perceptions obscures qui demeuraient dans la pénombre. Après avoir créé une idée nouvelle du monde, la pensée crée ainsi au fond de nous une idée nouvelle du *moi,* transposée, elle aussi, dans cette grande conscience intellectuelle qui nous dépasse et qui seule confère l'existence aux objets qu'elle aperçoit et situe.

Mais aussi bien toute la vie collective et civilisée des

hommes n'a de sens que par l'intelligence qui la pénètre par degrés, et qu'elle sert. Les formes de la vie sociale, famille, corporation, cité, vie économique et nationale, vie dans l'Église et dans l'humanité, sont à vrai dire des idées qui cheminent. Leur corps multiple est animé par une pensée latente. Il ne suffit plus que les tribus, les États, les églises s'appuient sur une autorité traditionnelle. Comme leur force ne se justifie que par une pensée, cette pensée les redresse, les corrige et enfin les absorbe.

L'activité de tous se concentre dans un effort pour surmonter la réalité sensible. La moralité même se réduit à un savoir, qui fait dépendre notre conduite personnelle de la conscience qui mène les mondes. L'art encore en est pénétré. Rien ne sera jamais beau que le vrai. Les Grecs l'avaient su. Le secret du grand art, découvert par eux, conçu par eux comme la lucide intelligence des relations, de la mesure, de l'ordre inscrit dans les formes mouvantes, des structures essentielles transparaissant sous le modelé du détail, ne pouvait plus se perdre pour peu que leur pensée rationnelle se retrouvât ; et cette pensée ne peut mourir. C'est ce qui fait que l'art classique nous offre un univers stylisé, des architectures où toutes les formes se subordonnent à une règle, des figures sculptées et peintes où l'énergie mesurée s'exprime par la musculature proportionnée, jusqu'à des jardins où les nappes d'eau prennent des formes géométriques et où les taillis deviennent des murs découpés de feuillage. Plus tard, lorsque dans l'art et dans la poésie modernes, la nature reprendra sa place, ce sera sous des formes mystérieuses toutes chargées d'un sens symbolique avide de se faire entendre à l'esprit.

Ainsi toutes choses, par l'action radiante d'une pensée intérieure, apparaissent comme translucides à notre pensée propre, élevée elle-même jusqu'à une conscience im-

personnelle. D'une autre façon que chez les Anciens, le semblable ne connaît que le semblable. Tout le réel devient intelligible à mesure qu'il est connu, parce qu'il est imprégné d'intelligence. L'histoire entière de l'humanité se déroule comme une raison réalisée. Mais le rythme logique de cette pensée ne se découvrant qu'à la philosophie, on peut dire que la civilisation moderne a pour âme une philosophie rationnelle, comme le moyen âge avait pour âme une religion.

2° Conclusion à laquelle un autre système, le *naturalisme*, n'avait que trop beau jeu pour se refuser. Il objectait que cette unité intelligible de l'univers n'apparaît nulle part. La déraison, le contingent pur, l'inconnaissable nous y guette à tous les tournants. Si le réel physique se prête au calcul mathématique, encore est-ce parce que les données numériques fondamentales lui en sont fournies par l'expérience. La matière n'a pas cette unité qui lui viendrait d'une pensée qui construit des concepts dans un espace et dans un temps eux-mêmes conceptuels. Elle n'a qu'une unité de composition. Elle est une somme de molécules ou d'atomes dont le poids atomique peut se déterminer par des inférences expérimentales [1]. A supposer même que l'analyse réduise ces atomes non à des masses inertes animées de mouvement, mais à des centres d'énergie ondulante, l'unité des corps n'en serait pas moins une simple unité de composition. Pas une force transmise qui ne soit une somme assignable de forces composantes. La matière organique ne manque pas à la loi commune. Elle a une composition atomique plus complexe, mais non pas différente de celle des corps

(1) Ces atomes, on peut même dire aujourd'hui que les études sur le *mouvement brownien* ont permis de les voir au microscope, ou du moins d'en voir le reflet lumineux.

bruts. Un vivant est un monceau de cellules organiques juxtaposées et différenciées. De certaines structures vivantes se reproduisent héréditairement : On ne sait rien sans doute du hasard infini qui, dans les siècles écoulés, a réussi à les composer. Du moins est-il sûr qu'un tout ne préexiste jamais à ses parties.

Pas plus qu'on ne sait comment la matière passe de l'état solide ou fluide à l'état calorique ou électrique ou lumineux, ou comment elle est douée de vie, on ne sait comment elle se trouve liée, chez les vivants, à de la conscience. Mais une conscience est une unité de composition. Des sensations dispersées, des images, des souvenirs s'organisent en un ensemble unifié de perceptions, et enfin des émotions éparses, mais jointes aux mouvements habituels du corps, se fondent en un ensemble affectif que l'habitude rend stable, et forment un caractère. L'individu intérieur a une unité de composition comme le corps.

La vie sociale se passe peut-être, à son tour, sur un autre plan que la vie de la conscience. Mais une société se compose d'individus juxtaposés dans l'espace et qui ont subi un entraînement traditionnel. C'est une mécanique de travail, où une infinité d'initiatives engrenées et polies par le temps s'efforcent à produire du bien-être et de la force. Au profit de tous ou de quelques-uns? Aucune institution ne peut vivre à la longue, si elle fait mourir des hommes. La faim, la prolificité, le besoin de sécurité et de confort décident. Il est né ainsi toute une faune de structures sociales, issues de besoins changeants. Il en est même qui satisfont à des besoins imaginaires, comme les institutions religieuses. Car il serait surprenant que l'esprit et la sensibilité de l'homme fussent d'emblée adaptés au réel.

Tout cela se modifie, comme la vie. Mais cette vie des

civilisations, selon le naturalisme, est une vie composée. Aucune pensée collective ne les domine ; et les pensées par lesquelles elles prennent conscience d'elles-mêmes, loin de les diriger, ne les expriment jamais en entier. Les hommes suivent chacun son appétit. Il ne saurait donc régner entre eux une unanimité de croyances ou d'idées. L'instinct de conservation, tantôt éparpille le troupeau et tantôt le ramasse : il crée des disciplines coërcitives pour prévenir les conflits les plus brutaux. Mais cet art de conduire les hommes groupés ne change rien à leur nature élémentaire ; et jamais dans les mouvements de masse qu'il réussit à diriger, il n'entre autre chose que la force et la direction des composantes partielles.

Ainsi partout des ensembles retenus seulement par des liens de fait. Nulle loi qui préexiste à l'amoncellement moléculaire des éléments. Ces ensembles, la science les observe ou les infère. Quelques pans de la réalité apparaissent. Ils se rejoignent peut-être dans leur prolongement. La science est cet ensemble de fragments. Construite lentement par les esprits qui la produisent, elle ne se détache donc pas d'eux. Elle ne vit que dans la totalité des esprits qui la créent.

Mais, de même, l'art n'est fait que de réalités observées et reproduites. L'œuvre d'art peut se définir un fragment de nature vue à travers un tempérament. Elle dit tout ce qui circule de forces ténues, de rayons, entre la nature et la sensibilité humaine, l'air, l'eau, la terre moite, la lumière fumeuse, les senteurs, les mille harmonies discordantes des bruits. Elle décrit l'homme imprégné de toutes ces énergies, dompté par elles et s'y livrant sans résistance. L'homme intérieur lui-même, l'art le dissèque. La littérature se réduit à des essais de psychologie, et de la plus morbide. La personnalité y paraît désossée,

rongée d'ulcères. Les tares secrètes, les laideurs, les manies pathologiques, les lézardes qui crevassent les caractères, toutes ces impressions désespérantes sont étalées chez les romanciers ou les poètes naturalistes par touches séparées, sans ombres, dans une lumière crue et triste. La peinture suit la même loi de brutalité. L'artiste accepte la tyrannie de l'objet. Il le peint tel qu'il est, avec sa difformité, dans sa couleur sans ombre, avec ses mouvements décomposés par la photographie instantanée. Il étale le bitume des ciels encrassés du Nord, les flaques d'eau visqueuses des rues, le fourmillement loqueteux des cités industrielles. Toutes les voix ont le droit de s'élever. Toute une humanité en guenilles ou en falbalas fangeux, menant son existence d'atelier ou de bouge, avec des visages blafards, des corps déjetés par la misère ou par la débauche, apparaîtra pour la première fois au grand jour de l'art.

Ainsi l'art naturaliste, comme la science, s'interdit de transposer, de composer, d'imaginer. Il expérimente. Toutes les déformations, mais surtout celles qui idéalisent; toutes les illusions, mais surtout celles qui ennoblissent, il les proscrit. Il s'agit de libérer la vie vigoureuse, mais surtout la vie vulgaire de notre nature et des forces naturelles. Il aimera mieux nous exaspérer que de faire douter de sa sincérité clairvoyante. Puis, quand il aura épuisé les harmonies sombres de sa symphonie de désespoir, quand il n'aura plus rien à nous révéler qui fende le cœur, il avouera qu'il reste encore des fêtes de la lumière, de la douceur agreste, une noble splendeur sur les fleuves, où se mirent des monuments augustes, de magnifiques corps aux chairs glorieuses, et en nous des vertus exquises ou stoïques. La civilisation présente est ce mélange de hideur et de rayonnement, de pourriture et de fécondité, où la vie cherche à se

frayer sa voie, et éclate parfois en magnifiques corolles, nous enseignant à l'accepter telle quelle, affreuse et belle. Un jour, par une sélection qu'il appartient à l'homme de diriger, la victoire sera assurée, dans la lutte pour la vie, à ce qui mérite de vivre pour la gloire de l'humanité.

3° Alors une troisième philosophie intervenait, déjà sûre presque de vaincre : la philosophie de la *personnalité.* On ne la quitte jamais, même quand on se croit loin d'elle. Elle reste auprès de nous dans nos pires infidélités. L'intellectualisme projette de si bien comprendre le monde, que « la pensée ne serait plus dans le monde et un accident du monde ; le monde serait dans la pensée » [1]. Mais que serait tout le déterminisme, même intelligible sans un esprit qui, par sa libre réflexion, crée lui-même la chaîne d'intelligibilité qui relie les faits à la fois dans le réel extérieur et dans la conscience ? Le naturalisme empiriste projette de si bien observer le monde, sans y intervenir, qu'il ne laisserait rien échapper de la vie. Mais que serait pour nous une vie qui n'entrerait pas pour une part dans une conscience, de telle sorte qu'elle y apparaîtrait non seulement spontanée, mais créatrice avec réflexion, c'est-à-dire libre ? Et alors, comme il faut bien que la conscience, pour apparaître, existe déjà virtuellement dans l'organisme, comment ne pas admettre une conscience en germe dans la moindre cellule vivante et jusque dans l'atome réputé inerte ?

Or, si des cellules d'un vivant déversent, pour ainsi dire, leur contenu de conscience dans une pensée centrale qui les dirige, ne faut-il pas, comme les romantiques allemands et les sociologues d'aujourd'hui, leurs disciples, faire un pas de plus ? Les consciences des hommes ne

(1) O. Hamelin, *Les éléments principaux de la représentation*, p. 354.

font-elles pas partie d'une âme sociale qui a sa personnalité, en sorte que nous habitons en elle et nous nourrissons d'elle, comme elle se perpétue par nous? Les nationalités peut-être sont de telles âmes collectives qui créent en commun les institutions, les langages, les formes d'art. Le problème serait seulement de savoir comment restent vivantes la pensée et la volonté de chacun de nous, baignées de cette âme collective et distinctes d'elle, irréductibles, mystérieuses et créatrices. Car une civilisation serait un milieu social où tout à coup, comme en Grèce et dans l'Italie de la Renaissance, commenceraient, disait Jacob Burckhardt, « à fourmiller les individualités ».

Ces trois philosophies viennent à Nietzsche comme des déesses. Elles ont chacune sa beauté impérieuse. Elles s'approchent, cette Pallas intellectualiste. qui déjà avait guidé Platon, Descartes et Kant; cette Artémis-Aphrodite du naturalisme qui avait inspiré Héraclite et inspire l'évolutionnisme moderne; cette Psyché éternellement vierge, gardienne du foyer intérieur, et qui a créé tout le spiritualisme. Elles lui disent : « Choisis entre nous. » Nietzsche, plus sage que Pâris, refuse de choisir. Il accepte les dons des trois déesses. Toute philosophie contemporaine est à la fois un *intellectualisme,* un *naturalisme* et une *philosophie de la personnalité*. Nietzsche sent l'ascendant de chacune de ces philosophies; et, l'ayant senti, il le redoute. Si belles que soient les synthèses passées, il en médite une plus ambitieuse : il veut la synthèse des synthèses.

Nietzsche aime l'intellectualisme pour la sérénité qu'il apporte dans la vie des hommes, pour la forte prise qu'il leur donne sur l'univers. Il le redoute pour la loi du déterminisme qui semble donnée avec l'intelligence

même ; et il ne se consolerait pas de comprendre par elle l'univers, si sa volonté devait s'agenouiller devant cette loi destructrice de toute personnalité. Il aime le naturalisme pour son vigoureux sentiment de la vie, pour son froid courage novateur. Il le redoute socialement, pour sa force dissolvante, et parce qu'en déchaînant les instincts fauves, le naturalisme crée dans l'art l'irrémédiable désordre, et que, dans la civilisation, il soumet l'élite à la tyrannie des multitudes. Nietzsche enfin est attaché de toute son âme à la philosophie de la personnalité, pour la grande tradition d'art et de culture qu'elle interprète. Mais il la hait pour ce mythe du Dieu personnel qui crée autour de lui comme une cité transcendante d'ombres, où ne pourra jamais s'acclimater l'existence terrestre des hommes. Les métaphysiques anciennes disputaient sur ce qui reste de notre liberté, soit que nous fussions en Dieu, soit que Dieu fût en nous, soit enfin qu'il nous menât du dehors par une loi qui nous reliait à lui. La vérité est qu'il n'y a plus de personnalité humaine, dès qu'il y a une personnalité divine.

Nietzsche a donc éliminé de l'intellectualisme ses conséquences déterministes. Il a éliminé du naturalisme ses conséquences sociales. Il a éliminé de la philosophie de la personnalité ses conséquences religieuses. Il faut que meure l'ancien Dieu pour que reste intacte en l'homme la faculté de créer des dieux nouveaux, c'est-à-dire des images immortelles qui transformeront l'humanité (1).

---

(1) V. chez O. Hamelin, *Les éléments principaux de la représentation*, p. 457, une attitude analogue pour des raisons intellectualistes : « Même en Dieu la raison ne saurait s'expliquer par un acte arbitraire de la volonté. Par conséquent, en tout ce qui est nécessité, la science et la philosophie doivent pousser leurs investigations absolument comme s'il n'y avait pas de Dieu. »

Si, entre ces trois philosophies, Nietzsche s'abstient de choisir, il cherche pourtant à en faire un composé dont le dosage varie : c'est-à-dire que, les acceptant, il les évalue. Il prend d'elles le droit métaphysique de créer un grand algorithme qui unifie toute la connaissance multiple, un grand langage imagé qui traduise, entre les formes du réel, à la fois des similitudes et une hiérarchie. Ce langage, nous l'avons décrit. Il reste peut-être à l'apprécier.

Nietzsche avait appris de Schopenhauer et des Présocratiques le secret du langage métaphysique : Il s'agit de créer une grande métaphore anthropomorphique qui soit vraie de tous les êtres. C'est donc que notre philosophie dépend de l'idée que nous nous faisons de l'homme. Nous croyons qu'une philosophie est destinée à nous faire comprendre l'univers. Elle n'a pour objet que de promouvoir l'humanité supérieure en nous montrant comment les énergies universelles sont d'avance orientées vers l'esprit humain. La croyance où Nietzsche veut attacher toute sa pensée est personnaliste. Schopenhauer, parti de Fichte et luttant contre Hegel, observe combien l'homme serait vide s'il n'était qu'intelligence. Et, sentant en lui ce fougueux tempérament sensuel, dont son intelligence n'était que l'outil de bataille, il ne trouvait l'apaisement que dans la jouissance des idées belles. Il en avait conclu que le fond de l'homme est un vouloir-vivre qui s'apaise quand il contemple, et qui s'exaspère quand il réfléchit. Mais connaître le fond d'un seul être, n'est-ce pas connaître le fond de tous les êtres ? C'est du moins la croyance sans laquelle il n'est pas de métaphysique. Cette étoffe de vouloir, dont les êtres sont faits, leur est donc commune ; et ce qui découpe dans cette étoffe les individus, c'est uniquement la représentation. Ou plutôt, Schopenhauer noue les individus entre eux par un rhizome souterrain ;

seules leurs tiges apparaissent séparées au grand jour de la conscience. La personnalité collective du monde n'existe que dans la torpeur de la vie inférieure. On est sûr ainsi qu'il ne naîtra jamais de Dieu. C'est ce pessimisme courageux que Nietzsche a le plus admiré en Schopenhauer.

Pourtant, s'il admire le système schopenhauérien, Nietzsche est loin de le croire fondé en raison. Qu'est-ce qu'un athéisme qui n'assure pas la grandeur de l'homme? Les faits de psychologie collective découverts par Nietzsche, l'étroite union de l'état dionysiaque et de l'état apollinien, ne nous invitent-ils pas, si l'on croit à une unité de tous les vouloirs, à concevoir aussi la mémoire et l'imagination comme une nappe d'un seul tenant ? Comment se délimitent dans ce fluide mental les ensembles à la fois solides et vivants qui sont des individus ? Nietzsche a deviné là l'existence d'un problème que les systèmes contemporains ont abordé dans le même esprit.

Il ne cessera plus de le creuser. Il croit d'emblée que la différenciation des individus est opérée par le corps et par la conscience que le corps a de lui-même. Mais cette conscience toute psychologique où sont murés les individus s'ouvre par d'invisibles valves au flot puissant de l'universel vouloir, de l'imagination et de la mémoire qui maintiennent les mondes. Notre âme se dilate alors ; elle se gonfle d'une divine vie, qui s'appelle l'héroïsme ou le génie. Plus est grande la quantité d'univers qu'un homme accueille dans sa conscience, plus est certaine aussi sa supériorité. Des peuples entiers peuvent sentir arriver en eux, par vagues soudaines, le flot de l'universel vouloir ou se remplir, comme de profonds et calmes réservoirs, de son onde imagée. De là le bouillonnement fiévreux des foules grecques dans le dionysisme, et leur sérénité dans le tranquille rêve continu de leur

art apollinien. A ce coup, Nietzsche avait cru surprendre les forces secrètes qui, dans le chaos des peuples, fait se lever les peuples-génies, et dans les peuples-génies, les âmes créatrices.

Jeu trop illusoire de métaphores. Nietzsche s'en était vite aperçu. Comment attendre de cette imagerie schopenhauérienne la Cosmodicée promise ? Comment pouvait-elle nous délivrer du pessimisme ? Les belles images et les hautes réflexions suffisent-elles toujours à détendre l'effort farouche du vouloir et à en charmer la souffrance ? Se figure-t-on des images et des idées flottant, comme entre deux eaux, dans une mémoire et dans une imagination qui n'est pas celle des hommes ? Comment savoir si cette quantité de réflexion ou d'imagination suffit à dissoudre, à émulsionner, à tenir en suspension tout le profond vouloir des mondes ? Par quelle stéréométrie, par quels sondages évaluer le volume, la densité, le débit de cette nappe de volonté au-dessus de laquelle s'étale, comme une essence plus légère et inflammable, la couche des idées et des images ? Or si de ce vouloir il subsiste le moindre résidu, la douleur universelle n'aura jamais de fin, et la vie du monde en sera empoisonnée pour l'éternité.

Sans doute, dans cette première conception nietzschéenne, la naissance des génies et des héros demeure intelligible ; et c'est une grande consolation. Les grands esprits sont des ouvertures forées jusqu'à la nappe des énergies souterraines. Grâce à eux, elle jaillit en jets bouillonnants. Mais par quels canaux ? Par les organes de leurs sens, par leur système nerveux et cérébral. Le seul appareil qui puisse capter les sources profondes, c'est toujours et uniquement notre pauvre organisme humain.

Ne le prenons pas, du moins, pour un simple organisme physiologique. Il n'est tel que pour les yeux de la

chair. Il a un aspect intérieur où, s'il reste en foule des recoins obscurs, notre conscience plonge cependant pour une part. Car chacune de ses cellules organiques, chacun de ses atomes inorganiques élabore déjà de la conscience élémentaire. Elles la déversent (par quel mystère?) dans cette conscience centrale, où naît le *moi;* et c'est de tous ces apports de notre sang, de toutes les ondes qui courent le long des filets nerveux, que sont faits, au bout du compte, l'héroïsme, la pensée, le génie.

Ainsi Nietzsche apprend, dès 1873, à vénérer la sagesse profonde de notre corps, et qui éclôt de ses plus humbles cellules. Or, si elle éclôt de nous, c'est que peut-être l'univers ne la contenait pas. Il n'y a donc pas de vouloir unique, de commune mémoire, d'imagination collective de l'univers. Si la seule raison d'admettre ces grands êtres mythiques était de rendre possible le génie, cette raison s'évanouit. La volonté, l'intelligence, l'imagination n'existent que dans les individus. Une longue évolution les a mûries. Des énergies emmagasinées durant des siècles, conservées pures par de mystérieuses grâces, éclatent en soudaines floraisons de miraculeuse humanité. Il n'est pas nécessaire qu'elles aient été tirées toutes vives d'un abîme mystique où dorment les idées pures, et où un Faust métaphysicien peut descendre par aventure, si Méphistophélès-Schopenhauer lui en ouvre l'accès. C'est tout près de nous, c'est en nous que se passe le miracle. Mais alors, pour expliquer la civilisation, c'est-à-dire la croissance des personnalités, il faut passer du personnalisme à la philosophie naturaliste.

A ce changement libérateur, Nietzsche fait un profit surérogatoire. Il veut sortir du pessimisme. Il se trouve qu'un savant physicien, Zoellner, a démontré que les systèmes de force mécanique se comportent comme s'ils

avaient une sensibilité, c'est-à-dire de façon à subir le *minimum de chocs* [1]. La mécanique ne pouvait expliquer ce fait. Une hypothèse métaphysique en rend compte. La douleur et la joie existent dans le moindre atome. La volonté et l'intelligence, non pas par nappes continues, mais poudroyantes en des milliards de foyers, remplissent les mondes. Inutile alors de supputer si le mal l'emporte, si la douleur foisonne, ou si l'intelligence, le grand dissolvant qui apaise tout, aura raison du tourment. La tendance profonde de tous les êtres travaille à éliminer la détresse. Si un mécanisme, si un corps vivant sont des alambics montés pour extraire du monde de la joie, la fontaine du bonheur ruisselle dans toutes les consciences ; et toutes les âmes heureuses glorifient l'univers.

Ce nouveau symbole n'apporte pas qu'une image de plus. Il ouvre une nouvelle méthode. Après le grand élan du début, qui se jetait en vol plané à travers les nuées, voici une autre voie : Le secret du génie et de toute grandeur est dans la vie ; il faut donc scruter la vie et la matière. Pour la première fois, une métaphysique naîtra de la science par induction.

Ainsi on devine que, par delà la conception naturaliste, un intellectualisme nouveau revendiquera sa part. Et aussi bien s'installe-t-il déjà au cœur des choses. Ce n'est pas seulement un héritage schopenhauérien, chez Nietzsche, que sa préoccupation de la volonté. Dans tous les problèmes de la psychologie, celui de la volonté recèle l'inconnue la plus cachée. Voilà Nietzsche obligé de la dégager. Il en dépend, avec l'avenir de la vie de l'esprit, la dignité même de la personne.

L'intellectualisme pur de Spinoza et de Fichte avait engendré le déterminisme. Le volontarisme de Scho-

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 318 sq.

penhauer arrivait bien à concevoir la contingence, mais sous la forme de l'illogisme pur et universel. Sitôt que l'intelligence a luit dans une conscience, elle apporte avec elle les lois rigides d'une causalité à laquelle nul n'échappe ; et celui-là même qui pense, dès qu'il se regarde dans sa propre pensée, s'y voit déterminé.

Chez Nietzsche, rien de tel. Cette volonté parcellaire, infinitésimale, qui fait la vie même des atomes, est qualité pure, non quantité. Elle échappe donc aux lois de la causalité quantitative. Comment, dans un corps humain, sait-elle extraire des obscures velléités cellulaires cette personnalité harmonisée et forte qui saura se rendre maîtresse de ses passions et de ses idées? Toute une nouvelle analyse plus pénétrante que celle des moralistes français trouvera ici son emploi et suffira à peine à la besogne. Nietzsche y excellera. Sous l'automatisme qui représente la part inévitable des habitudes organiques, il essaiera de retrouver la vie inventive. Il démêlera et dénommera les tendances profondes, les tensions aiguës qui résultent des représentations accompagnées de désirs. Il les placera dans cette pleine lumière de la conscience délibérante où finalement se produit cette création nouvelle qui s'appelle un acte libre. Si, à quelque degré, dans les composants la substance du composé doit préexister, il faut donc qu'il y ait, dans tous les vivants, ce qui s'épanouira dans les âmes héroïques et géniales. Nietzsche tient la destinée de la civilisation pour assurée, si la substance des mondes n'est pas seulement Volonté et Représentation, mais, dans chacun de ses vivants, *Amour* et *Intelligence*.

Or tout amour est déjà un jugement, et c'est ce jugement que l'intelligence élève ensuite et épure en le faisant passer dans la conscience claire. Ainsi le naturalisme de Nietzsche s'est transformé en intellectualisme. Il demande à toutes les âmes de prononcer elles-mêmes sur leur

sort, en réfléchissant à ce qu'elles ont aimé. Elles fixent par le sentiment leur système de valeurs, et elles mesurent par l'intelligence ce qu'elles valent. Comme il en est ainsi jusque dans le dernier atome, l'existence des mondes est suspendue à un ensemble de jugements de valeur. Pas d'idéalisme plus pur dans tout le passé des systèmes. Il y a là une terre ignorée et neuve de l'*a priori* que Nietzsche conquiert à jamais.

Nous comprenons enfin comment se posera pour Nietzsche, toute sa vie, le problème du vrai. Il y a une échelle de vérités. Est vrai toutefois supérieurement ce qui vaut au regard du plus noble amour et de la plus haute intelligence. Le système de Nietzsche ressemble au système de Fichte, en ce qu'il recrée tout le monde réel. Il ne le recrée pas au nom d'un jugement moral, mais au nom d'un jugement de valeur auquel une civilisation s'attache comme à son âme. Une civilisation est un monde de normes immatérielles auxquelles les hommes se soumettent parce qu'ils y trouvent, dans la joie ou dans la souffrance, leur plus pur épanouissement. Qui donc a le droit de créer ces normes ? Dans l'ancien intellectualisme aussi, on se demandait : Qui donc a qualité de nous contraindre à observer le droit ? Et Fichte répondait : « Celui qui démontre par le fait qu'il le peut [1]. » Dans l'ordre immatériel des normes, Nietzsche affirme de même une maîtrise de fait.

Non certes, il ne pourra pas retomber ainsi dans une autre sophistique, plus raffinée que celle des Grecs. Ce n'est pas l'homme qui est la mesure de toutes choses, mais le grand homme. Et la difficulté est seulement de désigner les hommes qui méritent le nom de grands. Contrairement

---

[1] Fichte, *Politische Fragmente*, 1813. (*Werke*, 1846, VII, 566.) : « Das kann Jeder tun, der es eben leistet. »

à ce qui arrive pour la force des chefs temporels, on n'en juge pas par le succès. On en juge par des qualités. La nature est un flot de vie qui se cherche une forme. Le grand homme ébauche une forme nouvelle où accueillir ce flot qui se fraie une voie à travers les fissures des formes mortes. On s'aperçoit tout à coup que les idées, les émotions les vouloirs des hommes se remettent à bouger et suivent une nouvelle ordonnance. Les parois les plus solides des institutions, fondues au brasier, se figent selon une architecture changée. Un rythme qu'on n'avait jamais entendu discipline les âmes. Il faut donc admettre, au-dessous des faits perceptibles de la vie de l'âme et de la vie sociale, des *faits purs* invisibles, qui pourtant sont présents ou déjà se préparent dans tous les faits observés, et qui en font la structure cachée. Ils n'apparaissent jamais à cet état pur. Ils n'existent pas en dehors des faits bruts qu'ils modèlent. Le grand homme est celui qui discerne ces faits, d'une intuition instinctive ou visionnaire. Le moindre branle qu'il imprime au réel en renverse alors les bases mêmes. Il voit ou fait surgir ce qui ne sera jamais de l'histoire, et ce sans quoi l'histoire n'aurait pas de sens; ce qui ne sera jamais un acte, et ce dont s'inspirent tous les actes; ce qui fait que l'humanité, dans la durée si brève, peut vivre ce qui ne périt point. Cette vie qui préexiste à tout ce qui y entre pour la composer, le génie seul en voit l'unité et, en la voyant, il la crée.

Il y a donc vraiment des âmes maîtresses et, auprès d'elles, des âmes qui les servent. Kant a voulu pour toutes les consciences l'autonomie morale. Comment l'auraient-elles, si elles n'ont pas l'autonomie de l'esprit ? Peut-on allumer la vie de l'esprit chez les humbles ? Ceux qui n'étaient que travailleurs peuvent-ils devenir des créateurs? Ç'a été là certainement la croyance de Jésus; et c'est pourquoi sa prédication a enivré tant de cœurs. Il a paru aux

hommes l'exemple vivant de ce que peut une parole qui exige la métamorphose intérieure totale et qui, à peine entendue, la produit. Une affreuse tentation s'approche alors de ce jeune et ambitieux Nietzsche, à l'idée que le christianisme peut-être recèle un sortilège supérieur au sien. Il n'a pas connu de pire souffrance. Entre Jésus et lui s'engage le litige qui sera de savoir s'il y a des maîtres et des serviteurs. Nietzsche soutiendra d'abord que la royauté spirituelle ne se partage pas. La loi du génie serait hétéronomie pour la foule. La loi des foules est hétéronomie pour le génie. On ne peut fondre l'une dans l'autre les deux sortes de consciences ; et on briserait leur moule à toutes deux plutôt que d'y réussir.

Pourtant est-ce vrai d'une vérité indestructible? Ce n'est peut-être qu'un fait ancestral. D'où vient-il? En connaître l'origine, ce serait déjà pouvoir le modifier. Aucune évolution n'est à son terme ; aucun avenir n'est fermé. De combien d'aïeux modestes a-t-il fallu la vaillance et la sagesse accumulées pour aboutir à un homme supérieur? Que de besognes élémentaires de l'esprit pour préparer une trouvaille de génie ? Dès lors la sève des ascendants oubliés et le mérite des travailleurs obscurs ne survivent-ils pas dans l'œuvre des disciples nés d'eux et qui les dépassent? Et si les humbles ont fourni la substance du génie, pourquoi désespérer qu'ils s'élèvent avec lui d'une même ascension? Le monde est Amour et Intelligence jusque dans le dernier grain de poussière : c'est donc pour une montée dans l'amour et l'intelligence qu'il est fait. Un jour viendra où Nietzsche fera chanter dans notre âme le plus haut et le plus lointain Amour (*die Fernstenliebe*). Dès maintenant, il lui faut dégager en nous la plus haute Intelligence. Elle s'appellera la *liberté de l'esprit.*

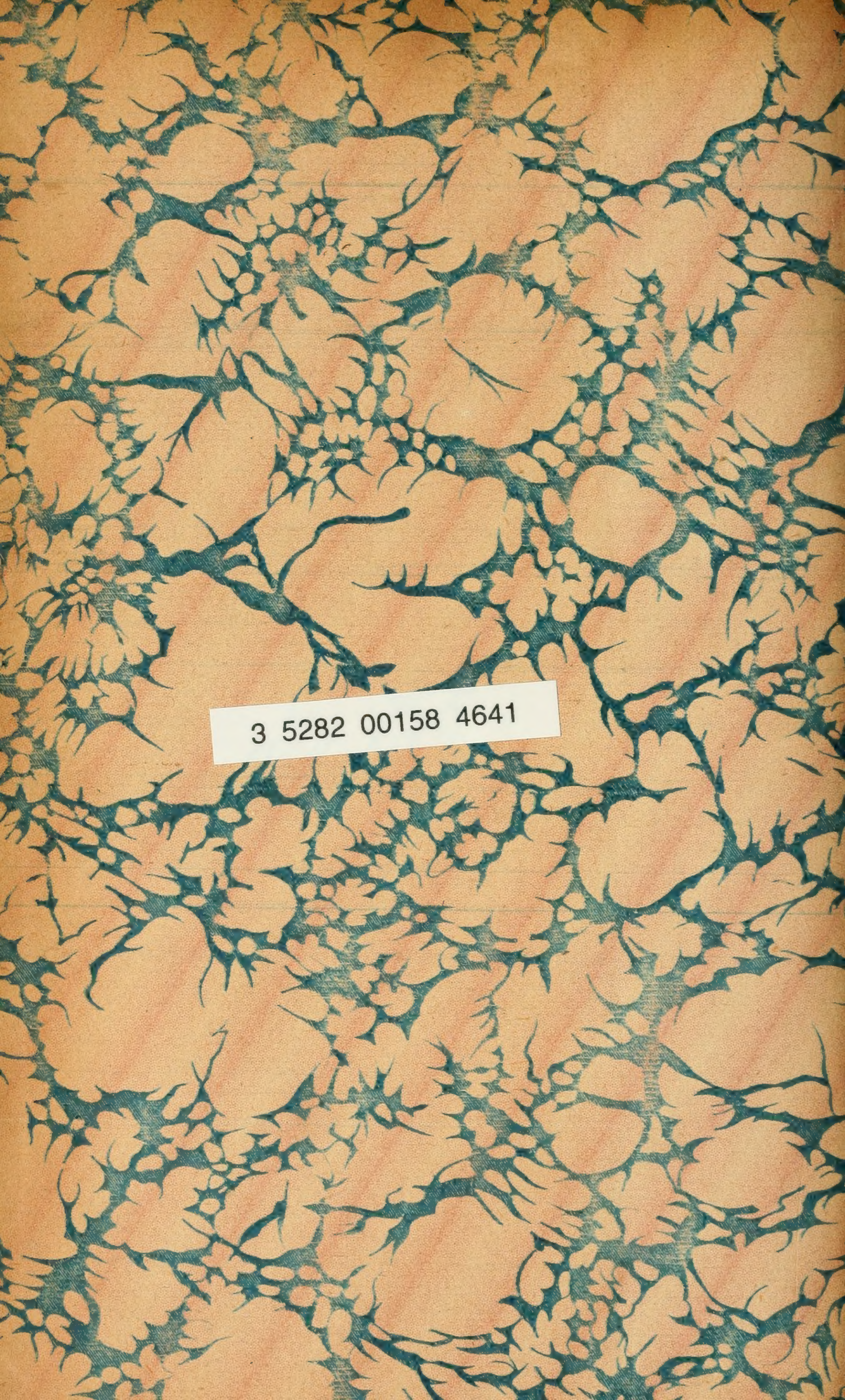
TABLE DES MATIÈRES

Pages.

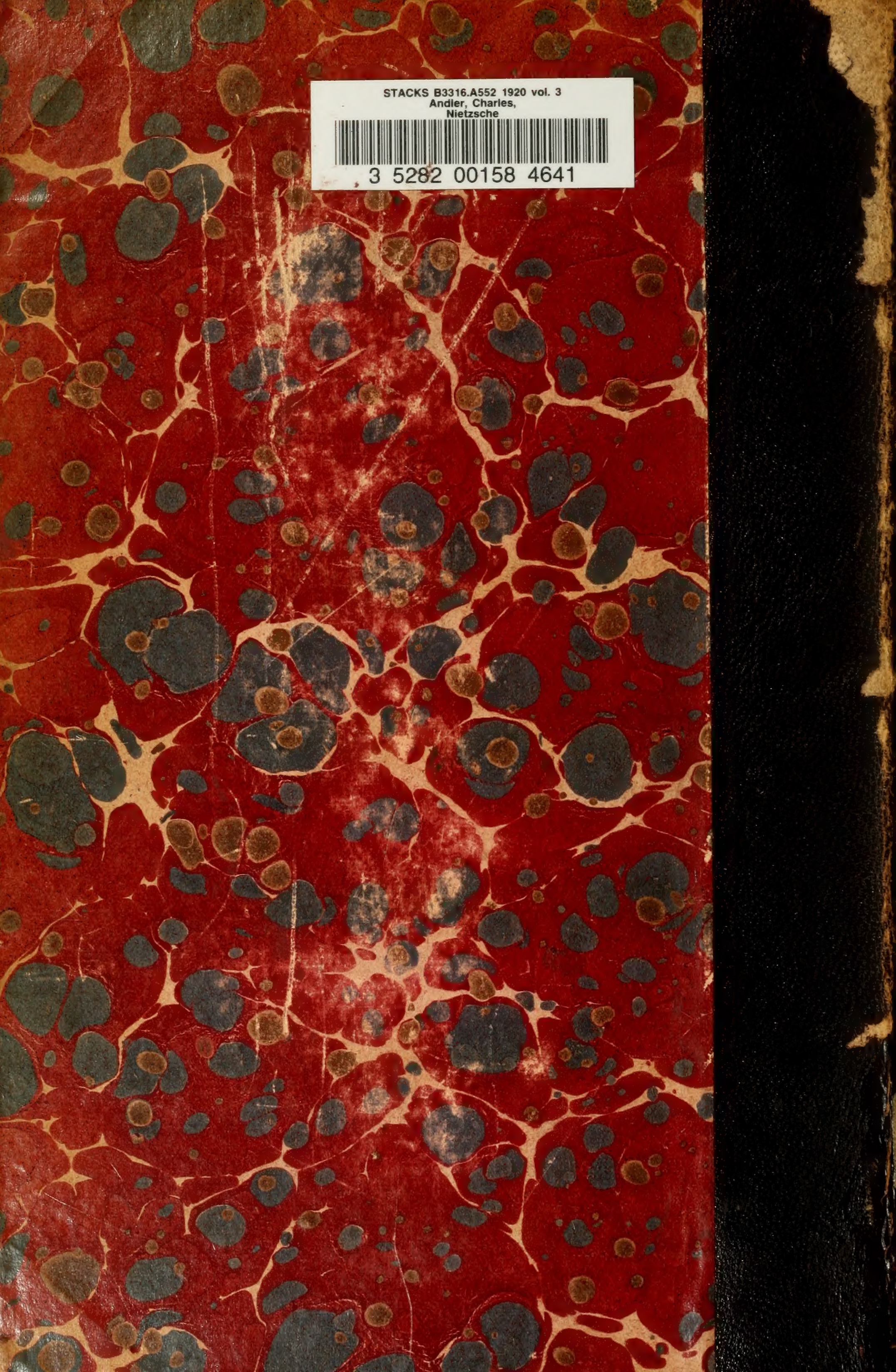
LIVRE TROISIÈME

LES ORIGINES ET LA RENAISSANCE DE LA CIVILISATION

P. MERSCH, L. SEITZ & Cie, imp., 17, villa d'Alésia, PARIS-14e — 27.704


3 5282 00158 4641


DATE DUE


STACKS B3316.A552 1920 vol. 3
Andler, Charles,
Nietzsche
3 5282 00158 4641